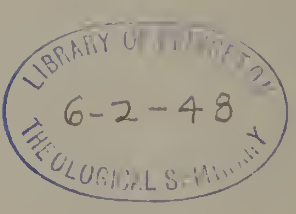



LIBRARY OF PRINCETON
6-2-48
THEOLOGICAL SEMINARY

NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

XXXIII

PRINTED IN SPAIN

OBRAS FILOSÓFICAS

DE

ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN

Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid. Individuo de número de las Reales Academias Española, de la Historia, de Ciencias Morales y Políticas. Académico profesor de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Miembro correspondiente de las Reales Academias de Ciencias y Artes y Buenas Letras, de Barcelona. Doctor en Filosofía, «honoris causa», por la Universidad de Würzburg (Alemania), etc., etc.

II

MADRID

1929

Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento

OBRA PREMIADA POR LA
REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS

II
LAS DOCTRINAS

MADRID
1929

LUIS VIVES Y LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO

....

II

LAS DOCTRINAS

«E deues traer a memoria que las fistolas e viejas llagas no se curan con blandas melezinas, nin se deue dexar de dezir la verdad por temor de ninguna pena.»

Mosén Diego de Valera:
«Epístolas», III.)

CAPITULO I

Clasificación sistemática de las obras de Vives. Punto de partida científico

Parece cosa llana una clasificación bibliográfica, y, sin embargo, es de las tareas más escabrosas, porque supone nada menos que una total división de la ciencia. El libro representa materialmente un organismo científico; clasificarlo por su contenido—no por sus accidentes externos—es clasificar la ciencia misma.

Infiérese de aquí que el punto de partida racional para una ordenación sistemática de las producciones de Vives no puede ser otro que la clasificación general de la ciencia. No es éste, sin embargo, lugar a propósito para exponer detalladamente nuestra opinión acerca de la materia, porque aquí la división científica no

es el fin, sino un medio de ordenar sistemáticamente las obras para el estudio lógico de la doctrina de un autor. Además, según el punto de vista que se adopte, podrán hacerse distintas ordenaciones, todas ellas exactas, aunque siempre será la más aceptable aquella en que se tomen por base los caracteres más importantes y evidentes del objeto clasificado. Desde Aristóteles hasta Herbert Spencer, pasando por Bacon, D'Alembert, Locke, Bentham, Comte, Ampère y Duval-Jouve, sin olvidar en España a Huarte de San Juan y a Codina y Vilá, se han hecho numerosas clasificaciones, todas las cuales ofrecen alguna particulariuad digna de tenerse encuenta.

Nosotros expondremos las líneas generales de la nuestra, dando por admitidos los siguientes principios:

1.° No hay que confundir el razonamiento que produce ciencia con la ciencia en sí misma. Aquel es el que se funda en el conocimiento de las *causas* de las cosas. La última es *un conjunto sistemático de conocimientos adquiridos por medio de la demostración.*

2.° La ciencia mira a la teoría. El arte a la ejecución, a la práctica. Arte es el conjunto de reglas para hacer bien una cosa. Así, pues, *a cada ciencia corresponde su arte respectivo.*

3.° No debe confundirse el orden enciclopédico de los conocimientos humanos con la genealogía de las ciencias.

4.° Es imposible enumerar todas las ciencias, porque su número es indefinido y crece diariamente.

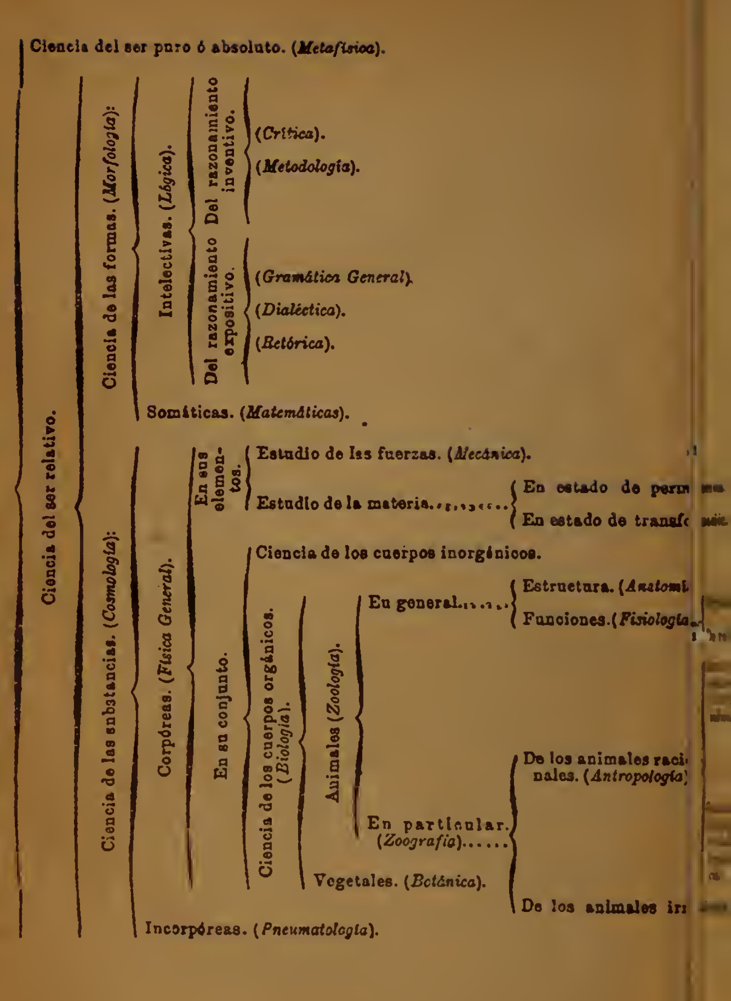
5.° No hay ciencia que tenga carácter unitario y exclusivo, es decir, que sea sólo *racional*, o sólo *inductiva*, o sólo *teórica*, etc.

Ahora bien: el conocimiento científico es un fenómeno, y en cuanto tal, toda nuestra curiosidad acerca del mismo quedará satisfecha desde el momento en que sepamos el *qué*, el *para qué*, el *por qué* y el *cómo*

de su producción. Por consiguiente, podrán hacerse cuatro clasificaciones fundamentales del conocimiento científico: *a)* por razón del objeto (causa *material* del conocimiento); *b)* por razón del fin que se propone el sujeto conocedor (causa *final); c)* por razón de la fuente del conocimiento (causa *eficiente); d)* por razón del método (causa *formal).*

Por su causa final pueden clasificarse las ciencias en teóricas y prácticas. Por razón de la causa eficiente, en racionales y empíricas. Considerando la causa formal, en inductivas (las empíricas) y deductivas (las racionales).

Pero la clasificación más extensa e interesante es por razón del objeto, y según ella vamos a ordenar las producciones de Vives. Como pudieran inducir a error algunos de los términos que emplearemos, llamando, v. gr., *Física general* a toda la ciencia de las substancias corpóreas, convendrá presentar en forma esquemática las líneas de ordenación que hemos de utilizar más adelante. Razonar por extenso la clasificación, sería de todo punto ocioso en este lugar:



Clasificación de la ciencia por razón del objeto del conocimiento (causa *material*).
Ciencia del ser puro ó absoluto. (*Metafísica*).
Ciencia del ser relativo.
Ciencia de las formas. (*Morfología*):
Intelectivas. (*Lógica*).
Del razonamiento inventivo.
(*Crítica*).
(*Metodología*).
Del razonamiento expositivo.
(*Gramática General*).
(*Dialéctica*).
(*Retórica*).
Somáticas. (*Matemáticas*).
Ciencia de las substancias. (*Cosmología*):
Corpóreas. (*Física General*).
En sus elementos.
Estudio de las fuerzas. (*Mecánica*).
Estudio de la materia.
En estado de perm
En estado de transf
En su conjunto.
Ciencia de los cuerpos inorgánicos.
Ciencia de los cuerpos orgánicos. (*Biología*).
Animales (*Zoología*).
En general.
Estructura. (*Anatomi*
Funciones. (*Fisiología*
En particular. (*Zoografía*)
De los animales racionales. (*Antropología*)
De los animales ir
Vegetales. (*Botánica*).
Incorpóreas. (*Pneumatología*).

...encia. (*Física especial*).

...mación. (*Química*).

- Orgánicas.
- De relación.
- Considerados aisladamente. (*Antropología individual*)....
  - En su estructura. (*Anatomía humana*).
  - En sus funciones. (*Fisiología humana*)..
    - Orgánicas.
    - De relación
      - De carácter material.
      - De carácter psíquico. (*Psicología humana*.
        - (*Noología*).
        - (*Estética*).
        - (*Prasología*).
          - (*Moral General*).
          - (*Moral especial*).
- Considerados formando sociedad. (*Antropología social*).........
  - Estructura social. (*Anatomía social*).
  - Funciones y órganos sociales. (*Fisiología social*).

...cionales.

Esta es la clasificación que tomamos como punto de partida, y con arreglo a ella ordenamos del modo siguiente las producciones de Vives:

A) OBRAS METAFISICAS.

Dividimos esta sección en dos subsecciones, a saber:

a) Obras ontológicas:

1. De Prima philosophia, sive de intimo naturae opificio, libri tres.

b) Obras teológicas:

2. De veritate fidei christianae, libri quinque.
3. Commentaria in XXII libros *De civitate Dei* Divi A. Augustini.
4. Excitationes animi in Deum.
5. Genethliacon Iesu Christi.
6. De tempore quo, id est, de pace in qua natus est Christus.
7. Clypei Christi descriptio.
8. Sacrum Diurnum, de sudore Domini Nostri Iesu Chisti.
9. Meditatio altera in Psal. eumdem XXXVII.
10. Praelectio in suum Christi triumphum, quae dicitur: Veritas fucata.
11. Christi Iesu triumphus.
12. Ovatio Virginis Dei-Parentis.

B) OBRAS LOGICAS.

Dividimos esta sección en cuatro subsecciones:

a) Obras críticas y metodológicas:

1. De causis corruptarum artium.
2. De tradendis disciplinis.
3. De instrumento probabilitatis.
4. De explanatione cuiusque essentiae.
5. De censura veri.
6. De Aristotelis operibus censura.

b) Obras gramáticas:

7. Linguae latinae exercitatio.
8. De ratione studii puerilis, epistolae II.

9. De conscribendis epistolis.
10. Isocratis Areopagitica oratio.
11. Isocratis Nicocles, sive auxiliaris.
12. Bucolicorum Vergilii interpretatio potissimum alegorica.
13. In Georgica Publii Vergilii Maronis praelectio.
14. In Convivia Francisci Philelphi praelectio.
15. Veritas fucata, sive de licentia poëtica, quantum Poëtis liceat a veritate abscedere.
16. Somnium, quae est praefatio ad somnium Scipionis Ciceroniani.
17. Vigilia in Somnium Scipionis.

c) Obras retóricas:

18. De ratione dicendi, libri tres.
19. De consultatione.
20. Declamationes sex.
21. Pompeius fugiens.
22. In quartum Rhetoricorum ad Herennium praelectio.

d) Obras dialécticas:

23. In pseudo-dialecticos.
24. De disputatione.

C) OBRAS FISICAS:

Sección que dividimos en siete subsecciones:

a) Obras referentes al estudio de las fuerzas y de la materia.

No tiene Vives ningua obra especial acerca de este punto, pero tratan de él extensamente los siguientes libros:

a) De prima philosophia, sive de intimo naturae opificio.
b) De anima et vita.

b) Obras biológicas:

Tampoco hay ninguna obra de Vives que estrictamente se ocupe en la Biología—según el sentido en

que hoy tomamos el vocablo—, pero a ella se refiere buena parte del libro:

a) De anima et vita.

c) Obras psicológicas:

1. De anima et vita, libri tres.

d) Obras morales:

2. Introductio ad sapientiam.
3. Fabula de Homine.
4. Ad Catonem maiorem, sive de senectute Ciceronis, Praelectio quae dicitur *Anima senis*.
5. Sapientis inquisitio, dialogus.
6. Satellitium animi, vel symbola.
7. De institutione feminae christianae.
8. De officio mariti.

e) Obras jurídicas:

9. Aedes legum.
10. In Leges Ciceronis Praelectio.

f) Obras económicas.

11. De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus.
12. De communione rerum, ad Germanos inferiores.

g) Obras políticas:

13. De concordia et discordia humani generis.
14. De pacificatione.
15. De Europae statu ac tumultibus.
16. De Pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum Regem, deque optimo regni statu.

Procede añadir otra sección, la de

D) OBRAS HISTORICAS:

1. De initiis, sectis, et laudibus philosophiae.
2. De conditione vitae christianorum sub Turca.
3. In Suetonium quaedam.
4. De Francisco Galliae Rege a Caesare capto.
5. De Europae dissidiis et bello Turcico dialogus.

Esta es la materia que va a ser objeto de nuestra consideración en los capítulos sucesivos, al frente de

cada uno de los cuales mencionaremos las principales fuentes bibliográficas vivistas, refiriéndonos siempre, en la numeración de los volúmenes en que están contenidas, a la edición en ocho tomos de las *Opera omnia*, impresa en Valencia (1782-1790), salvo, en lo concerniente a los *Comentarios* a San Agustín, que citaremos con arreglo a la edición de Basilea, 1555.

CAPITULO II

Doctrina metafísica de Vives, en relación con la de otros filósofos, antiguos y modernos. Ideas teológicas

FUENTES:

A) *De prima philosophia, sive de intimo naturae opificio, libri tres.* (III, 184-297).

B) *De veritate fidei christianae, libri quinque.* (VIII).

C) *Commentaria in XXII libros De Civitate Dei Divi A. Augustini.* (Basileae M.D.LV).

D) *Genethliacon Iesu Christi.* (VII, 1-18).

E) *De tempore quo, id est, de pace in qua natus est Christus.* (VII, 19-32).

F) *Clypei Christi descriptio.* (VII, 33-40).

G) *Sacrum Diurnum, de sudore Domini Nostri Iesu Christi.* (VII. 40-91).

H) *Meditatio altera in Psalmum eumdem XXXVII.* (VII, 91-100).

I) *Praelectio in suum Christi triumphum, quae dicitur: Veritas fucata.* (VII, 100-108).

J) *Christi Iesu triumphus.* (VII, 108-122).

K) *Ovatio Virginis Dei-Parentis.* (VII, 122-131).

L) *Excitationes animi in Deum.* (I, 49-255).

Alberto *el Grande* (1193-1280), Santo Tomás de Aquino (1227-1274), Vicente de Beauvais (m. 1264), y la

mayor parte de los Escolásticos de los siglos XIII y siguientes, conocieron la *Metafísica* de Aristóteles según dos géneros de versiones: unas, derivadas directamente del griego; otras, procedentes de traducciones árabes, en las que faltaba la mayor parte del libro I y todo el XI de la versión greco-latina (1).

Desde entonces la Metafísica fué objeto de atención en las escuelas. En la Universidad de París se enseñaba ya en 1254, y en el siglo XV correspondía su estudio al tercer año del bachillerato en Artes. La base de la enseñanza era, sin embargo, la Lógica, y, según los datos más seguros, a últimos del siglo XV y principios del XVI la Metafísica estaba bastante descuidada en la Facultad de Artes (2).

Vives dedica el tratado *De prima philosophia, sive de intimo naturae opificio—De la filosofía primera, o de la íntima elaboración de la naturaleza*—dividido en tres libros, a la exposición de la Metafísica, pero estudiada de un modo enteramente nuevo y original. Vives, aunque parte de un concepto ideal del ente, se propone investigar cómo *vive,* cómo se desenvuelve y progresa en la realidad desde su nacimiento hasta su desaparición. A la manera de Lucrecio, cuyo hermoso poema *De natura rerum* conocía y estudiaba mucho nuestro filósofo, intenta exponer:

«*Unde omnes natura creet res, auctet, alatque;*
Quove eadem rursum natura perempta resolvat.»

Por eso titula su obra: *De intimo naturae opificio,* porque su objeto es investigar la natural evolución de los seres. De ahí que muchas de las cuestiones que allí examina pertenecen propiamente a la Física y a la Antropología.

He aquí cómo explica el objeto de la obra al comenzar el primer libro: —«De la íntima elaboración de la Naturaleza, es decir, en virtud de qué causas,

por qué razón y mediante qué procedimiento nacen, crecen, existen y mueren los seres—*singula*—vamos a tratar en esta obra. Investigación será en la cual, por densas que parezcan las tinieblas que ofusquen nuestro entendimiento, no podremos ni deberemos tomar otra guía, que nos servirá para todo cuanto hemos de sentir y manifestar en esta vida. Seguiremos, pues, a la razón en cuanto alcance, ya por su propia natural virtud, ya por el ejercicio y la meditación, no sea que inventando lo que aquélla no nos haya demostrado—*nedum ea comminiscimur quae ratione nulla demonstrantur*—incurramos en absurdas ficciones y tomemos vanos sueños por preceptos de la sabiduría. Y no sólo atenderemos a los dictados de la razón—*rationis nostrae praeceptioni, ac monitis*—cuando en el estudio de la Naturaleza nos ocupemos, sino también respecto de las cosas divinas, cuando, en lo que es dado a la humana limitación, las investiguemos y expongamos.»

Habita Dios en región luminosa para nosotros inaccesible, pues oprimidos por nuestra carnal investidura quedaríamos ciegos si frente a frente contempláramos el sol de la divina omnipotencia.

Pero aunque la investigación tenga, por consiguiente, señalados límites, todavía no podemos renunciar al ejercicio de la razón, so pena de incidir en profundos descarríos cuando de aquellas altas especulaciones tratemos, porque siempre será en los hombres necia insensatez dejar lo que alcanzan por lo que no comprenden, mientras no estén dirigidos por un maestro de muy superior excelencia y capacidad (3).

Entre los juicios humanos, unos hay *naturales*, otros *artificiales, arbitrarios* o *reflexivos*. Dícese naturalmente juzgado lo que todos y en todo tiempo estiman de la misma manera, como acontece con las percepciones sensitivas, y también se llama así lo que siempre y de idéntico modo entiende la mayor parte de los hom-

bres, o por lo menos aquellos cuyas facultades intelectuales están completas y bien dirigidas, esto es, no depravadas por la torpeza o por la mala educación, ni extraviadas por los estudios o por torcidas persuasiones. Artificiales denominamos a los juicios que proceden de madura reflexión y que varían según las inteligencias.

Hay una sorprendente analogía entre la doctrina de Vives acerca del *iudicium naturale* y la de la escuela escocesa acerca del *juicio* o *sentido común.* Thomas Reid, en su *Ensayo sobre las facultades intelectuales del hombre* (Edimburgo, 1785) (4), afirma que son dos los oficios o grados de la razón: juzgar de las cosas evidentes por sí mismas, y sacar de estos juicios consecuencias que por sí mismas no son evidentes. «Lo primero—dice—es la propia y única función del sentido común; de donde se sigue que el sentido común coincide con la razón en toda su extensión y no es más que uno de sus grados.» Luego advierte que *sentido común* quiere decir *juicio común*, que los primeros principios o juicios intuitivos son principios de sentido común, y que éste es un puro don del cielo, que la educación no es capaz de comunicar. El que se halla dotado de sentido común puede aprender a razonar; pero el que por esa luz no está iluminado, ni puede reconocer los principios evidentes por sí mismos, ni sacar legítimas consecuencias de ellos.

Ahora bien—continúa Vives—, lo que *naturalmente* se juzga no puede ser falso, porque no es propio de Dios inspirar al entendimiento humano falsas opiniones de las cosas; por eso no hay argumento más positivo de la verdad que el universal consentimiento de las gentes (5). Si tanta veneración tributamos al parecer de un hombre de sabiduría y prudencia, ¿cuánta no deberá merecernos la autoridad del género humano, instruído por el más sabio y verídico de los

Doctores? ¿Qué hay de ignorado para el Ser Supremo? o ¿por qué ha de desear nuestro error? Por el contrario, no puede menos de querer que sean exactas nuestras opiniones acerca de su naturaleza y de sus obras, mucho más cuando no es dado a nuestra finitud alcanzar ese conocimiento con otro auxilio. En este sentido, la noción de la existencia de Dios debe ser considerada como uno de aquellos *juicios naturales* de que antes hablábamos, toda vez que no hay nación alguna, por bárbara o ignorante que sea, donde no hallemos, bajo una u otra forma, noticia de la Divinidad. Cualquiera, en efecto, que alce los ojos a la contemplación del sublime espectáculo del universo y considere el orden y disposición de los cielos, la sucesión del tiempo, la vida entera de la Naturaleza, no podrá negar en modo alguno que todo el mundo está presidido y gobernado por una superior sabiduría.

Sin embargo, preciso es disciplinar la inteligencia para que no traspase los naturales límites en este género de investigaciones. Es insensato—*vaecordis*—indagar las causas de estos hechos cuando no es accesible tal indagación a nuestro entendimiento, por estar reservada en el secreto de la divina omnipotencia. De ahí las palabras del *Profeta: —«¿Quién ayudó al Espíritu del Señor? ¿o quién fué su consejero y le hizo saber?*

Así, pues, investigar por qué no es mayor o menor el número de astros, por qué no están de otra manera distribuídos, y hacer análoga inquisición respecto del número, tamaño, orden y energía natural de los elementos, de las formas, de los animales, etc., etc., es penetrar en terreno vedado e ingerirse temerariamente en los arcanos de la Divinidad—*hoc vero est vetita septa transcendere et impudenter ingerere se in arcana divinitatis.*

Demasiado breve es la vida humana para malgastar-

la en vanas e inútiles averiguaciones. Mientras esta peregrinación terrenal cumplimos, debe consistir nuestro primer cuidado en prepararnos debidamente para merecer la contemplación de aquella celeste sabiduría donde se encierran los tesoros de la ciencia y del conocimiento y de que tan admirablemente habla Sócrates en el *Fedon*. Así como en el seno materno se desenvuelve el feto y adquiere la fortaleza suficiente para resistir después la luz del mundo exterior, así nosotros debemos adiestrarnos y fortalecernos en esta vida con la práctica de la virtud y el conocimiento de la sabiduría, para estar luego en disposición de resistir el resplandor de la Suma Verdad, Bondad y Belleza.

Dada la naturaleza limitada de nuestro entendimiento, cabe afirmar que si por una parte es imposible que por completo se nos oculte la verdad, es por otra inasequible un perfecto conocimiento de la misma. La causa de ser así no está ciertamente en las cosas, sino en nosotros mismos, que a veces trasladamos infundadamente a la Naturaleza los vicios de nuestro propio entendimiento.

Lo mismo que Vives dice Aristóteles cuando, al comienzo del segundo libro de su *Metafísica*, habla de la imposibilidad de alcanzar la completa verdad y de la imposibilidad de que se oculte por entero. «Quizá la causa de esto—añade el Estagirita—no esté en las cosas, sino en nosotros mismos»: (6).

A desvanecer estas tinieblas—continúa Vives—tiende la filosofía. Por eso de Cristo, sabiduría suprema, dice el Evangelio: —«*era la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo.*» ¿Cómo, pues, llegamos al conocimiento de la verdad? «De todo lo que vieron los ojos, oyeron los oídos o percibieron los demás sentidos dentro de su esfera respectiva, saca el entendimiento las reglas universales, después de comparar entre sí aquellas percepciones y com-

probar su generalidad. Aun así, son a veces inseguros los conocimientos, por la mutabilidad de las cosas y de los tiempos, que hace reputar error lo que antes era tenido como indubitable.»—«*Ex singulis enim aut quae viderunt oculi, vel audierunt aures, et alii sensus in sua quisque functione cognoverunt, mens nostra praecepta effecit universalia, postquam illa inter se contulisset, nec quicquam simile observaret in contrarium; incerta quidem haec saepe, nam res et temporibus mutantur, et locis, et falsa deprehenduntur quae erant inter eruditos longo tempore receptissima*» (7).

En este punto conviene recordar, para no atribuir al sensismo de Vives el carácter absoluto que presenta en otros pensadores—v. gr., en Condillac—la teoría de las *anticipationes sive informationes naturales* expuesta por nuestro filósofo en sus opúsculos lógicos y desarrollada en los libros *De anima et vita*. He aquí cómo desenvuelve Vives el concepto antes expresado acerca del origen de nuestros conocimientos: —«Por las puertas de los sentidos—*ianuis sensuum*—llegamos a la inteligencia de la realidad (8), pues carecemos de otro medio para semejante fin mientras permanecemos encerrados en esta cárcel corporal. Del mismo modo que los que se hallan en una habitación donde únicamente hay un postigo, si quieren ver algo del exterior, sólo pueden contemplar la parte que permite la abertura, así nosotros nada más vemos en este mundo de lo que nuestros sentidos nos muestran. Si algo más allá va nuestro entendimiento, es siempre apoyado en el dato sensorial. Así, pues, *cuando decimos que una cosa es o no es, que es de esta o de la otra manera, que tiene tales o cuales propiedades, juzgamos según la sentencia de nuestro ánimo, no según las cosas mismas*—non ex rebus ipsis—, *porque no es para nosotros la realidad la medida de sí misma, sino*

nuestro entendimiento; cuando decimos que son buenas o malas, útiles o inútiles las cosas, no las juzgamos según son en sí, sino según son para nosotros— quum dicimus bona, mala, utilia, inutilia, non re dicimus, sed nobis—, *siguiendo en ello el testimonio de los sentidos, aunque a veces resulte contrario al de la razón... Pensamos, pues, de las cosas, no según su propia naturaleza, sino según nuestra estimación y juicio; pero no por eso aceptamos la opinión de Protágoras Abderita, que afirmaba eran las cosas tales como a cada uno le parecían, sentencia refutada con fundamento por Platón y Aristóteles; puesto que sería contradictorio trasladar a nuestro propio juicio como verdad real lo que empezamos por afirmar como representación puramente ideal de las cosas mismas*— neque enim qui dicimus ex iudicio nostro de rebus statuere, iidem et veritatem rerum ad nostrum iudicium detorquemus» (9).—«Hablamos de la esencia de las cosas—dice más adelante—según el parecer de nuestra inteligencia—*ad censuram nostrae intelligentiae de essentia cuiusque rei loquimur*» (10).

Este racional escepticismo de Vives le relaciona de un modo directo con Kant y con Herbert Spencer; con el primero, por sus ideas acerca de la distinción entre los juicios *à priori* y *à posteriori*; con el segundo, por su doctrina acerca de la relatividad del conocimiento.

«Ningún conocimiento—dice también Kant en la Introducción de la *Critik der reinen Vernunft*—precede en nosotros a la experiencia, y todos comienzan con ella. Pero, aunque todos nuestros conocimientos comienzan *con* la experiencia, no es esto decir que procedan *de ella* todos; porque puede ocurrir muy bien que ese mismo conocimiento que nos viene de la experiencia sea un compuesto de lo que recibimos en las sensaciones y de lo que nuestra propia facultad de co-

nocer—simplemente provocada por las impresiones exteriores—produce en nosotros, aunque no podamos distinguir este último elemento del primero hasta tanto que una larga experiencia nos ha hecho estar atentos y nos ha enseñado a hacer esta distinción.» A un conocimiento *independiente de la experiencia y hasta de toda impresión de los sentidos*, le llama Kant conocimiento *à priori*, y entiende que la primera y fundamental cuestión de la Metafísica es resolver si hay o no ese género de conocimientos.

Como Vives, entiende Kant que las formas o categorías necesarias de las concepciones intelectuales, pertenecen al entendimiento y no a las cosas sobre que recae. Y en el Prefacio de la referida *Crítica*—ed. de 1787—añade con su habitual profundidad Kant: «Si la intuición hubiera de regularse por la naturaleza de los objetos y referirse a ella, no veo cómo podría conocerse algo *à priori*; pero si el objeto—como objeto de los sentidos—se regula por la naturaleza de nuestra facultad perceptiva, puedo muy bien formarme idea de esta posibilidad. Pero como no puedo permanecer en estas intuiciones si deben convertirse en conocimiento, y como es preciso que yo las refiera, en tanto que representaciones, a alguna cosa que es su objeto, y que determine yo este objeto por ellas, puedo, por consiguiente, o suponer que los conceptos en virtud de los cuales llevo a efecto esta determinación se componen también sobre los objetos, y entonces me encuentro con la misma dificultad en orden a la manera como puedo yo saber algo *à priori* de estos objetos; o suponer que los objetos, o lo que es lo mismo, la experiencia por la cual solamente los objetos—al menos como objetos dados—pueden ser conocidos, se regulan por los conceptos; y entonces veo al instante una salida fácil. En efecto, la experiencia misma es una manera de conocer que requiere el entendimiento,

cuya regla debo suponer en mí antes de que los objetos me sean dados, y, por consiguiente, *à priori;* regla que se expresa en conceptos *à priori,* sobre los cuales, por consiguiente, deben ordenarse necesariamente todos los objetos, y con los cuales deben por necesidad concertar.»

Pero aun es más evidente la analogía de la doctrina vivista con el sistema kantiano en lo que toca a la distinción entre el *fenómeno* y el *noumeno.* Llámale Vives al primero unas veces *sensilis,* otras *aspectus,* considerándole como cubierta del objeto o *sensatum* (11). Al noumeno le denomina Vives: *quiddam intimum, o vis intus latens*, situada: *in penetralibus cuiusque rei, quo non penetrant sensus nostri hebetes.*

Como hace notar Schopenhauer, el gran mérito de la filosofía kantiana, el alma de esta doctrina, *consiste en haber distinguido el fenómeno de la cosa en sí* (12), demostrando de esta suerte que el mundo no es otra cosa que ilusión. Lo que en los Vedas y en los Puranas, en Platón y en Sexto Empírico, en Vives y en Descartes, en Locke y en Hume, en Berkeley y en otros filósofos no era más que un presentimiento con mayor o menor claridad formulado, en Kant adquiere precisión y forma científica, llegando a su más perfecto desenvolvimiento en el más eminente de sus discípulos, en Schopenhauer.

Sexto Empírico había planteado la cuestión al decir en sus *Hypotypósis Pyrrónicas* (lib. I., cap. XI): *Itaque hoc quidem, nimirum tale aut tale apparere ipsum subiectum, nemo fortasse in dubium vocat: sed de hoc, videlicet an tale sit quale apparet, quaeritur* (13). Pero luego claudicó, haciendo demasiado absoluto su escepticismo.

Vives, como Kant, comprende que la base de toda la Metafísica estriba en distinguir los conocimientos *à priori,* de los conocimientos *à posteriori*, y con tal

objeto habla de los *iudicia naturalia* y de los *iudicia artificialia sive arbitraria* y de la condicionalidad del mundo por la facultad cognoscitiva del sujeto; pero en manera alguna se hace cargo, como el filósofo de Koenisberga, de la trascendencia de esas observaciones. El mismo Kant, que con tanta claridad distingue el fenómeno de la cosa en sí, que tan admirablemente establece el carácter subjetivo de las formas de la sensibilidad (siguieñdo en esto directamente los pasos del gran Hume), cometió un error gravísimo, hizo lo que se llama un *toy pantos diamartáno*, fundando su hipótesis de la cosa en sí en la ley de causalidad (que la impresióu producida por el objeto en nuestros órganos debe obedecer a una causa exterior), como si el principio de causalidad no nos fuese conocido *à priori* y no tuviese, por consiguiente, carácter subjetivo.

Schopenhaur ha sido, pues, quien con mayor lógica ha sacado las consecuencias de la distinción, afirmando como verdad evidente y certísima: *Todo cuanto existe, existe para el pensamiento, es decir, el universo entero no es objeto más que con relación a un sujeto, no es percepción más que con relación a un espíritu que percibe; en una palabra, es pura representación.* No puedo yo decir que veo el sol, que toco la tierra, sino que tengo unos ojos que ven el sol, unas manos que tocan las tierra.

«Pero no es lo sensible—dice Vives—la única materia de nuestros conocimientos. Cosas hay no sujetas a percepción sensorial que nuestro entendimiento alcanza mediante una investigación más exquisita—*quae mens ardua quadam assurrectione supra sensus, et magna indagine investigavit*—, ya directa, ya indirectamente. Tal acontece con los conceptos de Dios, de los ángeles, de los demonios, de las inteligencias, de la inmortalidad, de la virtud y del vicio, de la cien-

cia, de la prudencia, de la felicidad, etc., etc., a los cuales denominamos *indagata* o *inquisita*, para diferenciarlos de los *sensibilia* y de los *conficta*.

Ahora bien: de la misma manera que los verdaderos bienes residen en Dios por esencia y en las criaturas por una tenue participación, así el verdadero sér—*verum esse*—radica también en el Sér Supremo, y es por él comunicado a todo lo creado, pudiendo en su virtud afirmarse que el *sér* es lo primero que da Dios a lo que produce.

Refiriéndose luego a la composición de los entes naturales, reproduce Vives la doctrina aristotélica contenida en el libro *De explanatione cuiusque essentiae*. Consta todo sér—dice—de *materia* y *forma*. Entiéndese por materia aquello sobre lo cual se ejercita toda operación—*in quam unaquaeque operatio exercetur.*—Constituye la materia—ὕλη entre los griegos—la *masa general* esparcida por el universo, a la cual agrega el Creador cierta *fuerza* o energía interior—*vis*—a manera de levadura—*fermentum*—que determina la diversidad de los seres. «*Sicut multa habemus sigilla*, *quae eidem cerae imprimimus, ita Deus massa hac utitur*, *ut lacte, ut corpore stymmatum*, *ut massa farinae, fermenta autem, coagula*, *succos habet varios*, *quasi in pixides distributos, sumit partem massae*, *adiungit particulam fermenti*, *vel coaguli; quibus massae partibus ex eadem fermenti pixide applicat, hae sunt earundem virium; ut* duo homines, duo equi, duae arbores; *quibus ex diversis, diversarum, sicut*, homo et canis; *illa dicuntur eiusdem naturae et rationis*, *haec variarum: Ergo diversitas haec ex fermentis nascitur, non ex massa*, *fermenta enim sunt multa*, *massa uniusmodi, nec est* ulla *quae non quamlibet* vim *possit recipere,* subacta *certe*, *et* parata, *recipit.*»

Después de algunas consideraciones acerca de la materia de los cielos, cita y combate Vives la opinión

aristotélica según la cual debe considerarse la *privación* como principio de las cosas.

Pero antes de exponer los argumentos de Vives, conviene que recordemos la genuina opinión de Aristóteles, tanto más, cuanto que los intérpretes árabes y hebreos de la Edad Media la desfiguraron notablemente.

Platón había dicho en el *Timeo* que la materia era «*madre de lo existente, receptáculo de todo lo visible y sensible*». Y añadía: «Recibe continuamente todas las cosas en su seno, sin tomar absolutamente ninguna de sus formas particulares. Es el fondo y la substancia de todo lo que existe, y no tiene otro movimiento ni otra forma que la forma y el movimiento de los seres que él encierra. De ellos es de donde toma sus diferencias.» «Déchtaí te gar aei ta pánta kai morphen oydemían pote oydeni ton eistónton homoían eilephen oydame oydamos ekmageion gar physei panti keitai, kinoymenón te kai diaschematizómenón hypo ton eisiónton, phaínetai de di ekeina allote alloion.» El vocablo griego ekmageion, literalmente *esponja*, *cosa que limpia, cuerpo que recibe la impresión*, de *Vek*, *másso*, tiene una energía intraducible.

La doctrina de Aristóteles es más completa. Se funda en las siguientes bases:

A) Los principios deben ser necesariamente contrarios. Porque ni deben venir unos de otros recíprocamente, ni proceder de otras cosas, toda vez que en cualquiera de esos casos dejarían de ser *principios*.

B) No hay un principio único. Porque los contrarios son siempre más de uno.

C) El número de los principios no es infinito, como pretendía Anaxágoras. Porque si lo fuese, la ciencia no podría estudiar el sér.

D) Los principios no pueden ser únicamente dos. Porque entonces no se concibiría la acción de un con-

trario sobre el otro, y además, porque los contrarios no pueden nunca ser substancia de nada, toda vez que la substancia carece de ellos. No se explicaría que la substancia pudiera venir de lo que no es substancia si no se admitiese que:

E) Hay un tercer término diferente de los anteriores y que les sirve de sustentáculo.

Aquí se nos permitirá una digresión. Aristóteles, en el mismo libro I de la *Física*, añade un razonamiento contradictorio con el anterior. Dice: «el principio no puede ser atribuído en modo alguno a algún sujeto, porque entonces habría un principio del principio, toda vez que el sujeto es principio, y, por consiguiente, anterior a lo que se predica de él.» Siendo así, si los principios no pueden ser atributos y los contrarios no pueden ser substancias—*apartado D*—síguese que los principios no pueden ser contrarios, lo cual es contradictorio con lo dicho en el *apartado A*. Además, si los principios han de ser contrarios, no pueden ser más de dos. Todo esto está lleno de obscuridades, y en verdad: «aporían échei pollén», como dice el mismo Aristóteles.

F) Que los elementos (ta stoicheia, dice, en vez de *ai apchai*, como decía antes), son en número de tres, y no más. Porque uno solo basta para soportar—*páschein*—a los otros dos. Si fuesen cuatro, habría dos oposiciones, cada una de las cuales requeriría su naturaleza intermedia. Además, no puede haber más que una contrariedad primera, porque la substancia es un género único del sér, y, por lo tanto, los principios podrán diferir en ser unos anteriores y otros posteriores, pero no pueden ser de *diverso género*.

G) En toda generación hay algo que permanece o subsiste y algo que desaparece. Así, cuando el hombre se hace músico, no desaparece el hombre, pero sí

el hombre no-músico, o sea su cualidad de ignorar la música.

H) Lo que subsiste es lo que carece de contrario—en el ejemplo citado, *el hombre*—. Lo que muda o cambia es el modo de ser—la definición, la forma=eidos=Veido, ver—ó sea, en el ejemplo citado, *el no-músico*.

I) En absoluto no puede decirse que deviene o se transforma—se genera=gígnesthai—más que la substancia—oysía.—Lo demás, en efecto—las otras categorías—son atributos de la substancia y necesitan de algún sujeto que devenga.

J) Las substancias—*oysíai*—vienen siempre de algún sujeto. La planta, v. gr., viene de la semilla.

Esta es la teoría de Aristóteles, ingeniosa y profunda. De ella deduce las consecuencias siguientes:

1.ª Todo lo que deviene o se genera es compuesto. En efecto, hay siempre algo *que deviene* y algo *que se produce*. En el ejemplo citado deviene el hombre no-músico y se produce el músico.

2.ª Lo que deviene es complejo. Porque deviene la substancia—el hombre en el ej. cit.—o lo opuesto a lo que se produce—el no-músico—es decir, la *privación* de lo que se produce.

3.ª Lo que ha devenido se compone de la substancia y de la forma. Así, el hombre que ha devenido músico, está compuesto en cierto modo del hombre y del músico.

La conclusión de Aristóteles es:

«*Así, pues, aun cuando puede decirse que los principios son dos, cabe sostener también que son tres. Y en cierto modo son contrarios; por ejemplo, el músico y el ignorante de la música, lo caliente y lo frío, lo harmónico y lo inharmónico. Pero en otro sentido no lo son, porque los contrarios no pueden nunca obrar el uno sobre el otro. Puede contestarse a esto diciendo*

que hay otro sujeto—la materia—*y que este no es contrario. Por lo cual, los principios ni son más que los contrarios, sino que se reducen a dos numéricamente, ni son tampoco dos en absoluto, porque su esencia es distinta, y son más bien tres, toda vez que la esencia del hombre es distinta de la esencia del no-músico, y la de lo no-modelado es distinta de la del bronce.»* Define luego la materia: *el sujeto primero de cada cosa, de donde viene algo originariamente y no por accidente; «Aégo gar ylen to proton hypokeimenon hekasto, ex oy gígnetaí ti enyparchontos me kata symbebekós.»* Y añade que la materia no cambia, pero se parece a la hembra que quiere hacerse macho, o a lo feo que quiere hacerse hermoso. La materia—dice en otra parte—es análoga a lo amorfo.

En manos de los árabes y judíos españoles, tan estudiados por los Escolásticos de la Edad Media, la doctrina de Aristóteles sufrió una radical transformación. El famoso Avicebrón, cuyo verdadero nombre fué Selomoh Aben Gebirol ben Jeuhdah (1021?-1070), en su *Fuente de la vida,* que tantas veces mencionan Alberto *el Grande* y Santo Tomás de Aquino, afirma que toda la ciencia comprende tres secciones: *ciencia de la materia y de la forma, ciencia de la voluntad y ciencia de la esencia primera.* La esencia primera es causa de todo lo creado; la materia y la forma son lo creado mismo; la voluntad es el intermedio, el mediador entre lo creado y el creador. La materia universal es *existente por sí, de una esencia, lo que sostiene la diversidad, lo que da a todos esencia y nombre;* la forma universal *subsiste en otro, perfeccionando la esencia en lo que es y dando el sér a aquello en que subsiste.*

El sujeto que sostiene la forma del mundo es, según Avicebrón, la «*materia* o *hyle,* porque no la consideramos sino despojada de la forma del mundo que

se sostiene en ella, y porque así la recibimos en nuestra inteligencia; como dispuesta a recibir la forma del mundo, es conveniente que la llamemos materia, como el oro despojado de la forma del sello, pero preparado para recibirla, es *materia* del sello, ínterin no recibe la forma del sello.» La voluntad «es la que mueve toda forma subsistente en la materia y la introduce hasta en el último extremo de la materia, la que todo lo penetra *y todo lo contiene;* la forma es la que la sigue y la obedece. Necesario fué, por tanto, que el *sellamiento—sigillatio*—de la división de la forma, esto es, las diferencias que constituyen las especies y las dividen, y su colocación en la materia, fuesen según *lo que hay de esto en la voluntad.*»

No es para Avicebrón la materia lo superior y la forma lo inferior, como algún intérprete ha entendido desatinadamente. Lo que hay es que Avicebrón clasifica las substancias y afirma que «hay tres materias: una, la materia simple espiritual, que es la más simple, esto es, *que no reviste formas;* otra, la materia compuesta corporal, que es la más corpórea, y una media.» La materia de las substancias inferiores *es forma para las superiores*, y la forma de las superiores *materia que sostiene las inferiores,* porque la forma es lo visible, lo manifiesto, y la materia lo oculto. Las formas son muchas, la materia una; pero *la diversidad y la división que sobrevienen a las formas, no es a causa de la forma en sí misma, sino por la materia que la sostiene.* «Describir la voluntad es imposible, pero casi se describe cuando se dice *que es una virtud divina que hace la materia y la forma y las enlaza, difundida desde lo sumo a lo profundo, como se difunde el alma en el cuerpo, que todo lo mueve y todo lo dispone*» (14).

Moisés Maimónides, que en su *Guía de los descarriados—Moré Nebukhîm*—deja sin resolver la cues-

tión de la eternidad o temporeidad del mundo, sosteniendo que basta demostrar que la creación *ex nihilo* es posible y hasta más probable que la *eternidad*, dice acerca de la materia en la Tercera Parte, cap. VIII de su obra—según la versión hecha en el siglo XV por el converso Maestre Pedro de Toledo:—

«Et quan noble fue el dicho de Salomon en exenplar la materia a muger de varon mala, que se non falla materia jamas sinon con forma, pues es muger de varon siempre, que nunca es sin el. Et maguer es muger de varon, aun busca otro siempre para trocar con el el su marido, que lo sonsaca e lo enbae en qualquier manera fasta que alcançe della lo que alcanço su marido. Et esta es la manera de la materia, que qualquier materia que tenga esa forma le dispone resçebir otra, e non çesa mouerse para despojar la que tien e traer otra, et asi fase con la que truxo» (15).

Después, las opiniones de los filósofos españoles se dividen.

Francisco Vallés, en su *Octo librorum Aristotelis de phisica doctrina versio recens et commentaria*—Alcalá, 1562—expone muy bien la doctrina aristotélica.

«Voco materiam primam—dice—eam quae subest substantiae, haec enim est ante omnes alias, aliae omnes materiae secundae vocantur, quia sunt hac posteriores, ut statuae aureae materia est aurum, quia ex auro facta est illa statua: tamen aurum, qua substantia quaedam, est, materiam aliam habet priorem ante quam nulla alia est.» Distingue luego la *causa* del *elemento* y del *principio*, y hablando de los últimos expone esta interesante y exacta reflexión: «Verum hoc interest, quod duo principia, materia (inquam) et forma, *rei sunt magis quam ortus rei*, privatio principium est *ortus rei, potius quam rei ipsius*» (16).

Más importante aún para nuestro objeto es la *Con-*

troversiarum naturalium ad tyrones pars prima, continens eas quae spectant ad octo libros Arist. de physica doctrina—Alcalá, 1563—del mismo Vallés. Allí defiende con singular agudeza la doctrina aristotélica de los tres principios, y responde a las objeciones diciendo de nuevo que la materia y la forma son principios del ente natural, y la privación—juntamente con la materia y la forma—lo es más bien de la *producción* del ente. Rechaza la doctrina de los que afirman que hay, además de las formas singulares, una forma *universal* de la corporeidad, incorruptible e ingenerable, unida siempre a la materia, y por la cual las cosas son grandes o pequeñas y se transmiten los accidentes corpóreos al engendrarse. Dice que poner una forma incorruptible en la materia vale tanto como afirmar que la materia prima es alguna substancia o sér real. Lo verdaderamente inconmutable y lo que no es susceptible de resolución ulterior, es la materia prima.

Hace Vallés extensas objeciones a la doctrina de que la materia carece de todo acto, y expone cuidadosamente con este motivo las ideas de Platón y de Aristóteles acerca del asunto.

En algún párrafo parece atacar, aunque de un modo velado, las doctrinas de Luis Vives: «Neotericorum etiam multi dicunt alii, esse in materia quasdam *inchoationes* formarum, hoc est quaedam velut initia formarum,, aut ut delineationes quasdam primas, generationes vero fieri, his delineationibus perficiendis. Hi omnes facile respondebunt. Primi enim tollunt ortum et interitum, alii educi de potentia materiae dicunt, esse quae latebant extrahi, aut quae inchoata erant perfici. Si autem nihil est in materia praeter ipsam materiam, difficile esse videtur dictu, qua ratione fieri possit, forma videtur enim fieri ex nihilo, forma enim non fit ex materia, nihil autem praeter mate-

riam praeerat, sed ex nihilo nihil fieri omnium philosophorum consensio est. Non esse in materia prima per se quidquam praeter ipsam materiam, satis arbitror monstratum iam est, quo pacto educatur quae non praeerat superest dicamus... Quid ergo est quod nos dicimus? Certé quod Aristotel. loco citato, formas omnes esse prius potentia deinde actu fieri. Mentem verò solam extrinsecus accedere. Itaque educi formas de potentia materiae, est nihil aliud, quam fieri actu eam formam, quae erat prius potentia... Non ita dicimus educi quasi quod interius latet extrahatur. Neque id ego apud Aristo. inveni, sed quasi fieri actu quod potentia erat. Hoc autem ut sit, non opus est ut actus quispiam inesset, neque proinde fit forma ex nihilo. Neque enim forma fit, sed res fit hac forma. Cum enim forma fit, nulla res fit, *sed rei actus. Res fit suo actu.*» (17).

En su obra más célebre: *De iis, quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de sacra philosophia, liber singularis*, procura Vallés concertar el *Timeo* con la *Física* en lo relativo a la materia prima; dice que ésta es invisible, recibe los contrarios y no tiene razón de substancia ni de accidente; es una potencia sin mezcla de acto alguno. Refuta la opinión de Empédocles acerca de que los principios son los cuatro elementos, y sostiene contra los Escolásticos que el principio de individuación no es la *materia*, sino la *magnitud*. La forma, la esencia y el ser mismo de la cosa es todo uno. De donde se infiere que no hay en la cosa, además de la forma, ninguna materia prima inmanente, porque entonces no sería la forma de la cosa la misma cosa en acto, toda vez que la forma carece de materia, y la cosa no la tenía. Luego no puede separarse una de otra (18).

Estas consideraciones llévanle a Vallés a sostener que la materia prima es una *ficción*, y que, en rigor,

acéptese el concepto de Platón o el de Aristóteles, no es nada *(non enim est*—dice—*quod non est ens)*. Por lo cual añade estas significativas palabras: «Si quid verò his amplius de communi et prima materia dicitur, *hypothesim quandam esse ob rudiores confictam*, et expeditiorem progressum philosophiae, qua et ego in physicis auditoriis usus sum. Nunc verò cum ad reconditiora philosophiae est perventum, aequum est aperire provectioribus veriora. Quandoquidem ergo assertio de materia prima, per sese formarum omnium experte, adeo vacilat, necesse est aliam loci praescripti interpretationem invenire.»

Por lo que respecta al principio de individuación, o sea a «la razón de donde procede en cada substancia singular su unidad indivisible en muchas cosas, y dividida de cualquiera otra» (19), Santo Tomás de Aquino había entendido que era la *materia signata quantitate*, o sea, la materia en cuanto modificada por las dimensiones que le corresponden, según la forma substancial que recibe. Vives no es de esta opinión, puesto que, según hemos visto, asegura que «*diversitas ex fermentis nascitur, non ex massa*» (20). En cuanto a Vallés, acabamos de ver también su oposición a la teoría escolástica.

A nuestro juicio, Schopenhauer ha sido quien más se acercó a la verdad, haciendo ver, en su gran memoria sobre *El fundamento de la Moral* (21), que el principio de toda multiplicidad, de toda diversidad numérica, reside en el espacio y en el tiempo, formas subjetivas e ideales. Lo múltiple, en efecto, sólo se concibe o se representa bajo las formas de la coexistencia o de la sucesión. De donde se infiere, teniendo en cuenta el carácter subjetivo de tales formas, que la división, la multiplicidad, sólo se refieren al fenómeno, en modo alguno a la cosa en sí.

En sus *Comentarios* al *Timeo* de Platón (22), pu-

blicados en 1554, Sebastián Fox Morcillo acepta la doctrina aristotélica y procura armonizarla con la platónica. Yerra Averroes—dice—cuando en el *Com* a los libros *De coelo* asegura que Platón nada supo de la materia. Tanto Platón como Aristóteles aceptan la materia y la forma como principios, y consideran la materia como sujeto. Pero Aristóteles considera como causa eficiente a la forma, a la cual agrega como contraria la privación. Platón considera a Dios como causa eficiente de la información de la materia, y a la forma material como producto de la idea o ejemplar. «Itaque—escribe—tria fuisse ante natum mundum principia inquit Plato: τὸ ὄν, id est, ens, sive Deum, et ideam illi adiunctam, quem unico nomine unum ens appellavit in *Parmenide:* χωμαυ, id est, locum, sive materiam, ut formarum receptaculum: γὲυεσιυ, id ets, forman a Deo productam, veluti partum.»

La *idea* de Platón y la *forma* de Aristóteles no son lo mismo, ni mucho menos, para Fox Morcillo (23), porque tiene buen cuidado de advertir que Platón admite también la *forma.*—*«Itaque, aliud est idea, aliud verò forma apud Platonem.* Idea enim incorporea, separataque, ac in Deo sita, velut exemplar est; forma verò corporea est, subiectaque materiae inhaerens, veluti simulachrum ideae. Qua in re consentire cum Platone Aristoteles videtur lib. II. *Physic.*»

Pedro Juan Núñez, en sus *Institutionum Physicarum quatuor libri priores collecti*—1554—censura a Pedro Ramus por haber atacado tan duramente a Aristóteles (robándole después), y expone en sentido estrictamente aristotélico la doctrina de la materia y de la forma (24).

Uno de los libros más discretos y profundos que se han escrito en España acerca de la filosofía natural, son los *Commentaria unà cum quaestionibus in octo libros Arist. de Physica auscultatione*, del jesuíta Fran-

cisco de Toledo, publicados en Alcalá, en 1577. Sigue la tendencia de Vallés y distingue dos clases de principios: unos, *rei in fieri;* otros, *rei factae.* «Adverte tertiò. Principia rei compositae non esse nisi duo per se, formam et subiectum: generationis verò et productionis est etiam privatio principium, quod est dicere, ut ex subiecto fiat aliquid, oportet, quòd subiectum nondum sit id, quod debet fieri, aptum tamen ut fiat, hoc autem est habere privationem» (25).

El insulto y sibilítico Caramuel, en su *Metalógica,* entiende que la materia prima de los Tomistas es universal a *parte rei* y coincide con la idea platónica en cuanto es una entidad *realmente* universal. Sostiene que el principio de individuación se origina de algo intrínseco, como la materia o la forma, no de la causa eficiente creada, como entendía su maestro D. Angel Manrique, Cisterciense (26).

Mención especial merece el maestro Alejo Vanegas, quien, en su *Declaración de la diferencia de libros que ay en el vniuerso* (Toledo, 1540), expone la doctrina aristotélica; pero lo hace con tanta claridad y con tan buen lenguaje, que no resistimos al deseo de transcribir algunas de sus palabras:

«Lo que aquí entendemos por materia primera—dice—es un principio natural de las cosas, tan desnudo de toda forma, que ni se puede ver, porque no tiene color; ni se puede oir, porque no hace estruendo ni tiene sonido; ni se puede gustar, porque no tiene sabor; ni se puede oler, porque no tiene olor; ni se puede palpar, porque ni es frío ni caliente, ni áspero ni liso, ni blando ni duro, ni pesado ni liuiano, ni quantidad ni figura. Finalmente, que es vn ser tan indeterminado e imperfecto, que ni honbre ni angel baste a dalle tal nonbre para que el entendimiento del honbre pueda en quanto entiende las cosas materiales que le son presentadas por los sentidos, entender de que

talle o hechura es la primera materia, por lo qual dixo Aristoteles que la primera materia se conoce por la analogia que tiene a la forma. Quiere dezir: que assi como vna cosa respectiua se conoce por el respecto que tiene a otra, assi la materia primera no se puede conoscer en si, sino por la comparacion y respecto que tiene a la forma, de la qual toma el ser en operacion que antes tenia en possibilidad, como venimos en conocimiento de la paternidad del honbre que es padre, por la noticia que tenemos del hijo que tiene: e assi como ninguna cosa artificial se haze sin que se presuponga alguna materia de que se haga, assi ninguna cosa natural puede ser sin materia, por donde por la necessidad de la materia en las cosas artificiales, entenderemos la necesidad de la materia para el ser de las naturales. Los antiguos llamaron a esta materia *hyle,* que quiere dezir selua; porque assi como la selua no tiene orden, assi la primera materia no tiene regla... Finalmente, es tan desseosa la materia de prouar todas las formas que en ella como en posada se quieren aposentar, que antes acaben ellas de entrar y salir, que ella se harte de recebillas... De suerte que la materia esta hecha como una ventera: que no tiene mas ley ni mas amistad de quanto la honran e la saludan los huespedes que van de camino.»

«Lo que al presente entendemos por forma—dice luego—es un principio natural que da ser a la cosa y la haze que sea en acto y se reduzga a alguna de las especies que en aquestos inferiores se pueden hallar. La qual cosa resulta de la potencia e aparejada habilidad de la materia indeterminada, que se informa e se sella del sello de la forma, que en la tal materia, como vna huespeda peregrina que va de passo, se aposento. De manera que la forma produzida que es rescebida en la materia, juntamente con la materia en que se posa, compone sustancialmente vna cosa y comunica en al-

guna manera ser a la materia. Quiero dezir, que pues la materia no se halla sin forma, antes diremos que la materia es por la forma, que la forma por la materia. Porque la perficiona informandola y da ser sustancialmente a todo el compuesto que resulta de entramas. Esto se entendera por exemplo. *Comparemos la materia a la cera, y la forma a la señal que el sello imprime en la cera; cierto es que vna massa de cera de si no tiene figura, fuera de la forma de massa que tiene, y esta aparejada a recebir qualquier ymagen de hombre, o bruto, o arbol, o de otra semejança qualquiera, segun que en el sello estuuiere. Cierto es que si se sella en la cera una figura e semejança de hombre, que mientras tuuire aquella no tendra otra en acto, sin que aquella se pierda y se introduzga en ella otra ymagen de otro sello distincto del sello primero. De suerte que la ymagen de hombre que primero tenia, se pierde para que se selle en ella figura de otro qualquiera animal, y sucessiuamente podra rescebir infinitas ymagines de infinitas figuras de sellos. Assi la materia en quanto es de su naturaleza esta tan indiferente a rescebir las formas, como la cera a rescebir ymagenes de sellos diuersos, y assi como la ymagen del sello no da ser essencial a la cera, ansi la forma no da ser essencial, sino vn ser accidentario a la materia. Y de tal manera restringe y determina la indiferencia de la materia con su presencia, que mientras ella morare en aquella materia, no podra rescebir la materia otra forma... Item assi como la figura que dexa el sello en la cera no es el ser de la esculpidura del sello que se imprime en la cera, assi la forma como da el ser a la cosa que es natural, que della e de la materia resulta, no se dice por esso que el ser de la cosa compuesta es el mesmo ser de la forma, porque solo Dios es el que puede dar a assi mismo, quedandose en si mismo immutable... Mas la forma de tal manera da*

el ser al compuesto, que no es ella el mismo ser del compuesto.»

Y explicando luego lo que es la privación, dice Vanegas:

«La priuación, que algunos ponen por tercero principio, no haze a nuestro caso; porque la priuación no es principio de la cosa natural, sino principio de la trasmutación de las cosas naturales. De suerte que no queda la priuacion como parte de todo el compuesto, mas fue ocasion que se trasmudase la materia de una forma en otra. Comun refran es que la priuacion es causa de appetito. Este se verifica en la materia mas que en cosa del mundo. La materia tiene por cierto que nunca le puede faltar forma de la qual se pueda nombrar, y como tenga habilidad de recebir en si todas las formas que pueden morar en la materia, como enfermo que no se halla de un lado, da buelcos para prouar de que modo se halla mejor, e prueua todos los modos que puede para tener nueua manera de estado, y desta manera pues que juntamente no puede tener todas las formas, la priuacion con que esta priuada de todas fuera de la que tiene, le es ocasion a que la materia por si trabaje de adquirir nueua forma, e acidentalmente haze lo que puede para recebir la forma que viene de nueuo... Digamos, pues, que la priuacion bien es causa sin la qual no se hace la trasmutacion de las formas. Mas esta causa no es essencial principio positiuo, que se quede en la cosa natural, assi como realmente quedan la materia e la forma que la componen» (27).

Vives rompió el fuego contra Aristóteles. En el tratado *De prima philosophia* dice: «No puede reputarse principio de un sér lo que se opone al mismo y le contraría. No nace la substancia de su privación, como no nacen los juegos Gymnicos de los Olímpicos,

ni el día de la noche, ni lo que acontece de lo que precede, porque ¿qué razón hay para derivar las cosas de sus contrarios más bien que de sus semejantes? Además, si es necesaria la contrariedad para la generación, será preciso que se dé aquélla tanto en la materia como en la forma, y es patente que siendo la materia esencialmente la misma en todos los seres, no cabe fundar en ella diferencia alguna.»

Un filósofo español, tan desatendido como notable por su originalidad y estilo, el Doctor Pedro Fernández de Torrejón, en su *Philosophia antigva ex Arist. et D. Thom. ad libros de ortv et interitv, expositivis dispvtationibvs envcleata*, obra publicada en Alcalá, año de 1641, sostiene que la materia y la forma no son dos entidades actualmente *essentes et existentes*. El *acto* o la *forma*, según Torrejón, no es algo que se añade o *imprime* a alguna entidad para su perfección, sino una esencia constitutiva—*quidditas constitutiva*—como la blancura en lo blanco, el alma en el hombre; por lo cual es de la razón del acto que de ningún modo presuponga aquel predicamento del cual se dice acto; porque si la blancura presupusiese lo blanco, no sería el acto ni la forma de lo blanco, y lo mismo en otras cosas. Luego el acto dice relación a la potencia, es decir, a aquella que llamamos lógica y que verbalmente se expresa con vocablos terminados en *able* como *generable*, *alterable*, *calentable*, etc.

Así, pues—continúa Torrejón—, el genuino concepto de la materia no es otro que el de *la potencialidad en cada predicado—potentialitas in unoquoque praedicato.*—Luego siendo la blancura la actualidad de lo blanco, la materia de la misma será *lo capaz de ser blanco—albabile—;* y siendo el alma la forma del animal, su materia será *lo animable—animabile—*. La composición substancial es una, y no existiendo materia sino por forma «consequentes diximus materiam

ex qua aliquid fit, antequam illud fit, esse substantiam vertibilem in aliud, quia *esse* et *existere*, non nisi constituto per forman contingit.» Añade que su doctrina es la misma que la de su maestro Francisco Vallés: —«*Ab ipso nos edocti eandem nostris auditoribus tradidimus iampridem*» (28).

Pero quien más se destacó contra la doctrina aristotélica de los tres principios con un encarnizamiento no superado por Mario Nizolio, fué el Médico Isaac Cardoso en su *Philosophia libera*—Venecia, 1673—. Sigue al valenciano Pedro Dolese en el sistema de los átomos—aceptado también por Descartes y Gassendi—y no admite más principios de las cosas naturales que los cuatro elementos. En la cuestión primera del primer libro de su obra combate los tres principios aristotélicos, y da muestras de haber leído a Vives, a quien cita repetidas veces:

«¡Cómo se reirían Demócrito, Platón, Empédocles y Anaxágoras si oyeran decir que la privación es principio de las cosas; que hay cierta materia desnuda e informe de cuyo vientre salen las formas como del caballo Troyano, formas que, sin embargo, sólo estaban en ella en potencia, sin que de ellas hubiese nada en la materia, y que, por consiguiente, los agentes naturales se producen de la nada! ¡El mismo Heráclito lloraría ante filosofía tan monstruosa!»

Contra la privación como principio expone Cardoso los argumentos siguientes:

A) Los principios de las cosas sensibles deben ser sensibles también. La privación no lo es, por cuanto en sí misma no es nada. Luego no es principio.

B) La privación es un ente de razón y un mero nada —*merum nihil*—. En tal concepto no puede ser principio de cosas reales y positivas.

C) Los principios de las cosas compuestas deben

constituirlas y serlas internos. La privación es cosa externa.

D) Los principios de las cosas naturales deben permanecer siempre y ser incorruptibles. La privación perece en cuanto adviene la forma.

E) La forma precedente y la causa eficiente serán principios más bien que la privación, porque son entes reales y de ellos procede la generación como de término *a quo*.

F) De las cosas que son *per accidens* no puede haber ciencia.—Arist., *Metaph.*, VI, 2.—Si pues el accidente no es propiamente sér, ni objeto de ciencia, ¿cómo la privación, que es aún menos que el accidente, podrá constituir un principio de ciencia natural o de cosas naturales?

G) Del no ser no puede haber especies.—Arist., *Metaph.*, VI, 9.—Luego de cualquier privación podrán nacer las cosas naturales. La piedra, el metal, la planta, el buey, tienen privación del hombre—*aquí confunde Cardoso la privación con la negación*—; ¿luego el hombre podrá nacer de la piedra, del mineral, de la planta o del buey?

«Dicen algunos—añade Cardoso aludiendo a Vallés—que la materia, la forma y la privación son principios de la cosa que se hace—*generationis seu rei fientes*—, pero que sólo hay dos principios de la cosa hecha—*rei factae*—, la materia y la forma. Pero esto no resuelve la dificultad, porque de esta manera la forma no será principio de la generación, sino más bien su término y afecto. Además, la privación no podrá darse en el instante de la generación, porque entonces ya estará producida la forma por la generación misma, pues en todo movimiento instantáneo, como es el de la generación, se dan a la vez el movimiento y el término.»

Contra la forma dice Cardoso:

A) Aristóteles no explica nunca claramente lo que es. Su definición del accidente conviene a la forma substancial. *Topic.*, I, 4).

B) El origen de las formas es inextricable y obscuro, según la teoría combatida. Cuando la forma de la piedra o del caballo se induce en la materia, o preexiste algo de la forma en la materia misma, o nada. Si preexiste algo, luego no se trata de una nueva generación, sino de acrecentamiento, y estarán en acto las partes de todas las formas en la misma materia, cosa que no se concede. Si no preexiste nada, luego el agente natural produce *ex nihilo*, lo cual es contra aquella certísima sentencia, según la que de la nada nada se hace naturalmente.

Respecto a la materia, Cardoso se declara partidario de las ideas de Patrizzî, Gassendi, Maignan, Torrejón, Vallés, Gómez Pereira y otros, y combate aquel principio diciendo:

«Afirman que la materia *prima*, *ex se*, es pura potencia y cuasi un no-ser, y que carece de toda forma. Pero si aquélla no existió nunca sin forma, ¿cómo es que por su naturaleza no las posee? Digan más bien que la materia prima es informada por su naturaleza, pero informe según nuestro pensamiento. ¿Acaso no es ridículo decir que el sol es luminoso por su naturaleza, pero que siempre está en tinieblas? ¿que la tierra es inmóvil por su naturaleza, pero que siempre se está moviendo? Estos son sofismas. Mejor dirían que puesto que la materia no carece de forma, naturalmente tiene forma... Pero concedámosles que la materia es naturalmente informe y desnuda. ¿Qué será—pregunto—semejante materia? ¿Un cuerpo, o un punto? Cuerpo no, porque ni tiene forma ni cuantidad. Si punto, será indivisible y no ocupará lugar. ¿De qué modo, entonces, cuando se le agrega la forma, crece de tal suerte en volumen que se desarrolla

en grandes planetas y vastísimos elementos?... Si los principios de las cosas son racionales, lógicos, gramaticales, constitúyanse en buen hora por nuestra invención, por nuestra razón, por nuestros pensamientos. Pero si los principios de las cosas son naturales, reales, físicos, señálense sensibles, reales, corpóreos, porque los principios de lo sensible deben ser sensibles» (29).

No acabaríamos nunca si hubiésemos de mencionar todas las controversias a que dió lugar en nuestro país la cuestión de los principios del ente natural. Baste recordar ligeramente las suscitadas en el siglo XVIII.

Por los años de 1714 el P. Fray Francisco Palanco, Calificador de la Suprema Inquisición y Examinador Sinodal del Arzobispado de Toledo, publicó unos diálogos físico-teológicos *contra Novatores Philosophiae*, en que defendía la mente de Aristóteles contra los atomistas que por entonces pululaban. El mismo año contestó a Palanco un D. Francisco de la Paz, *Professor Theologo*, en *Carta* fechada en Málaga a 14 de agosto.

Palanco era hombre de cortos alcances y atrabiliario humor. Al replicar a la *Carta* del incógnito Paz con otra fechada en Madrid a 30 de septiembre del mismo año, agrió notablemente la disputa, sacando el santo a cada paso y pidiendo sumisión al Santo Oficio y a la Autoridad apostólica, como si esto tuviese algo que ver con la cuestión que se ventilaba.

La doctrina del P. Manuel Maignan tenía entonces muchos partidarios en España. Figuraban entre ellos el P. Juan de Náxera, el Dr. Antonio de Ron, el Académico D. Antonio Dongo y el Dr. D. Pedro Joseph Miranda Elizalde y Ursua, Catedrático de Teología en la Universidad de Alcalá. Su tesis de combate era negar la materia primera aristotélica y la existencia de formas substanciales materiales distintas de la mate-

ria, y establecer los Atomos como constitutivos de los mixtos.

Uno de estos atomistas, el Teólogo D. Alexandro de Avendaño, publicó en Madrid, el año de 1716, una obra célebre: los *Diálogos philosoficos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R. P. M. Fray Francisco Palanco, etc.* A este libro precede un larguísimo e interesante prólogo *(Censura)* del Dr. Diego Matheo Zapata, autor del *Ocaso de las formas Aristotélicas.* Tanto Avendaño como Zapata son declarados innovadores.

Pero Palanco tuvo un defensor, no muy brillante, por cierto, el Dr. Juan Martín de Lessaca, Catedrático de la Universidad de Alcalá, que publicó en Madrid, en 1717, un libro rotulado: *Formas illvstradas a la luz de la razon, con que responde a los dialogos de Don Alexandro Avendaño y a la censura del Doctor Don Diego Matheo Zapata.* Lessaca era también Médico, y además de adversario del atomismo, gran enemigo de la circulación de la sangre, según se infiere de su libro, repleto de indigesta erudición.

El P. Tomás Vicente Tosca, valenciano ilustre, en su *Compendium philosophicum*—Valencia, 1721—es de una opinión intermedia entre las citadas. Considera verdadera la doctrina de Aristóteles acerca de los principios de las cosas naturales, y admite la existencia de una materia prima, indeterminada, ingenerable e incorruptible; pero en el orden físico acepta los átomos, probando su existencia a la manera de Lucrecio, por la imposibilidad de proceder *in infinitum* en la división de los cuerpos (30).

También es de opinión intermedia el Dr. Martín Martínez en su *Philosophia sceptica* (2.ª ed., Madrid, 1750). Rechaza la materia prima, *por ser la nada,* y se contenta con inquirir las materias inmediatas de las cosas, no la primera y más remota. Es partidario de

un acomodamiento o conciliación entre la antigua y la nueva Filosofía, entre los *aristotélicos* y los *corpusculares;* pero declara no querer cansarse «*en urdir más telarañas metafísicas*», y dice que no sólo no sabemos, sino que estamos bien lejos de saber en qué consiste la esencia de cualquier particular cuerpo. Para los aristotélicos consistía en la impenetrabilidad. Para los cartesianos en la extensión, doctrina defendida antes entre nosotros por el P. Gaspar Hurtado, jesuíta, en su *Tractatus de Deo*—Madrid, 1641—donde parece considerar como esencial en el cuerpo la aptitud para ocupar un lugar en el espacio, en razón de tener cuantidad.

En nuestros días Hegel, en su *Filosofía de la Naturaleza*, ha ido más allá que todos sus predecesores. Considera que el *peso*—¡la relación más *externa* que hay en los cuerpos!—es la substancia misma de la materia. ¡Por algo llamó Schopenhauer a Hegel *Caliban intelectual!* (31).

Volviendo a los razonamientos de Vives, haremos notar que proceden de un verdadero error acerca del pensamiento de Aristóteles. «Conceptuamos diversas—dice el filósofo en la *Física*—la materia y la privación, porque mientras aquélla es no-sér por accidente—kata sumbebekós—la segunda es no-sér en sí misma—kath aytén».—«Decimos que nada se hace simplemente de la nada, pero sí por accidente; tal ocurre cuando algo nace de la privación. Esta es no-sér en sí misma, toda vez que no se da en aquello que se hace.» «El cambio—manifiesta en la *Metafísica*—debe verificarse entre contrarios de la misma especie, y es preciso que la materia para mudar del uno al otro *los tenga a ambos en potencia.*» «No es siempre accidental lo que sigue: que una cosa provenga del no-sér. Todo proviene del sér, pero, sin duda, del sér *en potencia*, es decir, *del no-*

sér en acto.» En último término, ni Fox Morcillo, ni Vallés ni Cardoso, ni Vives explican de otra manera el concepto de la creación (32).

Para Vives la *substancia* es aquello que existe por sí mismo como sujeto determinado de los que, por referirse a la esencia de aquélla y apoyarse en la misma, se denominan *accidentes—accidentia seu accedentia.*— Sin entender, pues, el concepto de substancia en el amplio y absoluto sentido en que lo consideraron luego Descartes y Espinosa, adopta Vives la opinión de Aristóteles, haciendo sinónimos el concepto de la primera y el de *forma.*

Respecto de la cuestión acerca de si cabe o no separación entre la substancia y los accidentes, decídese Vives por la negativa; «*duo enim haec ita sunt inter se complexa, ut nec accidens inveniri possit seiunctum a substantia, utique in hac naturae institutione, nec substantia nuda adhaerentibus, id est, sine* modo aliquo, *et ratione qua se habeat... Mens nostra, clausa hoc corpore, subsistentiae imaginem non assequitur nudam adiectis.*»

Denomina Vives con Cicerón *effectio* a lo que Aristóteles llama *acto* y los Escolásticos *forma*. La *effectio* o forma esencial, la que determina la naturaleza del sér, es propiamente la *substancia;* «porque si aquello en cuya virtud son las cosas accidentes es accidente, aquello por lo cual son substancias ¿no deberá llamarse substancia? Ahora bien, la planta es verde por el verdor, y el hombre es hombre por el alma racional, no por el calor o el frío, pues en tal sentido no se denominaría *hombre*, sino hombre *caluroso* o *helado*. No acontece así con la materia, porque ésta no tiene ninguno de los caracteres que determinan el sér mientras que la forma es el sér mismo, y en tal concepto alguna cosa determinada.»

Fox Morcillo, en el tratado *De naturae philosophia*,

emplea también con frecuencia el vocablo *effectio*. Sin embargo, la *effectio* no es para Fox Morcillo lo mismo que para Vives. Para Fox *effectio* es el mismo acto de existir o producirse la cosa, y la forma es la *causa* o *exemplar effectionis*. Aunque Fox no admite que haya otra causa formal que Dios, y entiende con Platón que la forma, antes que principio, es un efecto producido en la generación de cada cosa por alguna causa informadora.

Continúa Vives exponiendo en este primer libro algunas consideraciones acerca de la naturaleza de Dios, el concepto de la Creación y la clasificación general de las substancias creadas. Tocante a lo primero manifiesta que Dios es incorpóreo, pues ni la mutabilidad que lo material implica es compatible con la unidad y perfección absolutas del Sér Supremo, ni se aviene con su purísima simplicidad la distinción de partes que todo lo corpóreo supone.

Considerando al Sér Supremo como Creador, entiende Vives que sus obras no han tenido otro objeto que comunicar su realidad a seres que pudiendo conocerle, y, en su consecuencia, amarle, se unieran con El en amor, participando de aquella infinita Bondad.

Entre las substancias creadas, unas son compuestas o sensibles, y otras simples o espirituales. No todas reciben de la misma manera la plenitud de su sér. En las primeras obsérvase progresivo crecimiento hasta el instante en que alcanzan su mayor grado de desarrollo, para luego decaer paulatinamente hasta el momento de su definitiva descomposición. Por el contrario, las substancias inmateriales realizan su esencia—*veniunt ad essentiam*—de una manera total y completa desde el instante de su nacimiento, sin que quepa en ellas aumento ni disminución.

En las esencias no se da *más* ni *menos*. Así, un hombre no es *más hombre* que otro en lo que constituye

su esencial naturaleza. Donde caben perfectamente esas alteraciones es en los accidentes.

Después de clasificar las substancias espirituales en angélica y humanas, expone Vives el conceptó de la naturaleza en sentido genuínamente peripatético: «*nihil est aliud natura*—dice—*quàm vis indita unicuique rei a Deo ad agendum, aut patiendum, ut natura ignis est calefacere, et stupae accendi facile.*» Puede compararse el movimiento regular de la Naturaleza con el de un reloj, con la diferencia de que este último marcha por sí propio, sin necesidad de ajeno auxilio, mientras tiene cuerda, pero el mundo está continuamente sostenido y vivificado por la acción de Dios, a quien cabe considerar en este supuesto como un verdadero *neyrospástes*.

Trata Vives de demostrar que necesariamente tuvo el Mundo principio. Fúndase para ello en el hecho de no haber nada en el Universo que no proceda de algo, y en la consideración de que, siendo imposible ascender *in infinitum* en el orden de las causas segundas, es de toda necesidad admitir un principio superior, causa primera, productora de los seres y no engendrada por ninguno. Apoya también Vives su afirmación en el testimonio de la Historia, que nos muestra cómo la civilización, los adelantos, la vida toda de los pueblos ha tenido su comienzo, partiendo del cual ha progresado en el tiempo y en el espacio.

Estudia después nuestro filósofo las cuestiones relativas a la naturaleza y a la materia. Clasifica las facultades anímicas, y estudia el concepto de arte o industria humana. Defínelo: *razón o facultad de obrar o padecer algo*—*ratio seu facultas aliquid agendi aut patiendi*—y hace ver que la función del arte tiende a imitar la de la naturaleza, sin poderlo conseguir jamás en absoluto, por serle imposible penetrar en el interior de la última para sorprender sus ocultas energías.

En la maravillosa ordenación del Universo, reveladora de una superior Inteligencia, encuentra Vives poderoso argumento en pro de la existencia de la Divinidad. Con este motivo examina el concepto y división de las causas. Sólo admite dos: la *eficiente* y la *final*—*agens et finis*, *nempe* a qua, *vel* propter quam *aliquid fit*—«porque la materia y la forma, más bien que *causas*, son *elementos* o principios.» La causa eficiente precede a la acción; la final se cumple después de su efecto, es decir, sigue a la ejecución de aquello que en vista de la misma se realiza *(at vero finis, ut dixi, proposito primus est, executione postremus).*

Determina luego Vives las diversas acepciones de los términos filosóficos más importantes. Definiendo lo *natural*, manifiesta: «*naturale est in unoquoque, ad quod agendum, vel patiendum, potentiam a natura accepit, istud vero non uno modo, nec similiter in omnibus dicitur.*» Identifica lo libre con lo voluntario al definir este último concepto: «*voluntarium est, quod a voluntate* libera *proficiscitur.*» La explicación que da de los términos *necesario*, *posible* e *imposible* es análoga a la expuesta por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*.

Volviendo a la división de las causas, manifiesta Vives que pueden clasificarse en *primeras, segundas*, *terceras*, *cuartas*, etc., sin proceder, no obstante *in infinitum* en semejante ordenación. Detenidamente considera el concepto de la finalidad por su excepcional importancia: *fin*—dice—*es aquello en vista de lo cual se hace alguna cosa*—*cuius causa aliquid fit* (33);—así, la salud es la causa final del paseo. En este sentido el fin es la causa principal de todas, porque nadie haría nada si no estuviera estimulado por algún fin, el cual, como término del deseo, ha de tener razón de bien. Pero el obrar en gracia de algún fin es propio de seres inteligentes, ya sean ellos mismos los que realicen

la acción, ya otros seres mediante la disposición de los primeros.

La imposibilidad de proceder *in infinitum* en el orden de los fines—so pena de anular toda acción—hace pensar en la existencia de una finalidad última donde se encierre la plenitud del bien y el más alto grado de perfección. He aquí cómo desarrolla Vives el anterior argumento, que es uno de los más eficaces para demostrar la existencia de Dios: «Sed in finibus ab uno ad alium in infinitum non tenditur in rectum, neque in reflexum, ut alii sint aliorum fines numero interminabili, nam si essent innumerabiles, quomodo finis gratia quicquam fieret, quod ab agente infinitis abesset gradibus? Neque vero finem huiusmodi vel incitatione mentis possemus consequi, media enim distinctione infinita non est in tempore finito definita celeritate pertransire; nec aliquid esset finis extremus, quoniam in innumeris nihil est ultimum; at quum de fine extremo censeantur reliqua, nulla restaret interiectorum nium censura, neque pretium; idea neo optimum quicquam, siquidem optimum est, cuius gratia reliqua omnia facimus. Hanc ergo inutilitatem et confusionem finium merito natura abhorruit, quae quum ordinatissima est, tum semper ad utilitatem aliquam relata; itaque singula rerum naturalium metam aliquam habere certam videmus, quam cuique fixit conditor providentissimus, in qua sisteret, inque ea videmus sistere» (34).

Define después la cantidad en sentido aristotélico, considerándola inseparable de la extensión. Sobre esta materia hubo gran controversia entre los metafísicos del Renacimiento. Ya Plotino, entre los antiguos—*Enneada VI*—, entendía que la *cuantidad* comprende el *tiempo*, y por tanto, que este último miembro sobra en la clasificación aristotélica de las categorías. La cuestión es difícil, pero puede oponerse a Plotino el

argumento de que si las cosas no se moviesen, no habría tiempo, aunque sí cantidad; luego son dos realidades distintas. El *ayer*, el *hoy* y el *mañana* son, en verdad, porciones *de tiempo*, pero aquí la cantidad no es más que un *determinante* de la modalidad del tiempo.

Aristóteles había dicho en las *Categorías* que la palabra es una de tantas cantidades. Contra esta sentencia protestó el original Hernando Alonso de Herrera, catedrático en la Universidad de Alcalá, en su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*, libro impreso en Salamanca en 1517.

Por lo que hace a la cuestión de la divisibilidad material, manifiesta Vives, de acuerdo con Aristóteles, que siendo la materia cantidad continua, puede dividirse y subdividirse *in infinitum*, pero reconoce la necesidad de admitir en aquélla, siquiera sea imaginariamente, partes *indivisibles* que sirvan de principio y término, v. gr., el punto, extremo indivisible de la línea.

De dos maneras entiende Vives el concepto de lo *infinito:* como algo que carece en absoluto de límites, o como algo que los tiene, pero no pueden señalarse con certeza—verbigracia, la línea en el círculo—. En el primer sentido, sólo Dios es verdaderamente infinito; en el segundo, no pueden propiamente denominarse infinitas las cosas, pues es forzoso afirmar su limitación, sea cualquiera el punto de vista en que uno se coloque. «*Neque enim infinitum est re ipsa in natura*», dice nuestro filósofo, y añade con profundidad que el infinito reside «*non re ipsa, sed potestate*». Así, prolongar la división de una determinada magnitud, cosa es que depende de nosotros, pero en realidad no cabe que la divisibilidad sea infinita, so pena de anular la existencia de los cuerpos. Otro tanto acontece con el número; desaparece por completo si no se

admite la unidad indivisible. Lo mismo decimos del tiempo: si es infinito, no será posible la existencia de acción alguna, pues realizándose ésta por necesidad en el tiempo y teniendo éste aquella cualidad, para cada acción es necesaria una duración infinita. Por eso Aristóteles, que admitía la divisibilidad infinita del continuo, no pudo dar satisfactoria respuesta a los famosos argumentos de Zenón de Elea (35) contra la posibilidad del movimiento. Estos argumentos son, en efecto, insolubles, de aceptarse aquel principio, y el mismo Aristóteles vióse obligado a recurrir, para contestarle, al sofístico razonamiento del *infinito potencial*, de que luego echaron mano los Escolásticos.

Materia espinosa—en que repetidas veces y con escaso fruto se ha ejercitado el ingenio de los filósofos—, es la del concepto del *tiempo*. Definíalo Aristóteles: *número del movimiento, según la razón de lo que es antes y después»* (*Physic*, IV., 11); Modificación de esta idea, algo obscura, es el pensamiento de Vives, según el cual es el tiempo: «medida de la duración y perseverancia de la esencia del sér»—*mensura durationis et perseverantiae essentiae cuiusque rei*—. Señala como partes del tiempo el pasado, el presente y el futuro, no sin declarar que el segundo escapa a nuestra apreciación por el constante flujo y reflujo de la Naturaleza.

Kant, en su *Crítica de la razón pura*, introdujo una verdadera revolución en la manera de considerar estas cuestiones, demostrando—a nuestro juicio de un modo satisfactorio—que tanto el tiempo como el espacio son condiciones *à priori* de todos los fenómenos en general, y formas de la sensibilidad. El tiempo es la forma del sentido interno, es decir, la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior. El espacio es la forma de los fenómenos del sentido exterior, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, sin

la cual no es posible la intuición exterior *à priori*. No estamos autorizados para sostener que el espacio y el tiempo existan por sí mismos, que tengan realidad fuera del sujeto. Sólo podemos asegurar que son condiciones subjetivas de la intuición humana.

Otro de los conceptos que Vives estudia detenidamente es el de *lugar*. Entiende por lugar: «*aquello en que se contienen las cosas*»—*intra quod quicquid continetur*—. En tal sentido, la idea de lugar dice relación a la *comprehensión* más bien que al cuerpo, e implica, por consiguiente, razón de innovilidad.

Así, no se considera que cambiamos de lugar cuando se renueva el aire de la habitación en que nos hallamos, porque la noción de lugar se refiere siempre a un punto fijo, que en el ejemplo indicado son las paredes. A veces, sin embargo, puede reputarse cuerpo la substancia continente o envolvente, y en este supuesto se dice que ha cambiado de lugar el vino cuando se le traslada de una vasija a otra, aunque algunos sostienen que en tal caso no ha cambiado propiamente el lugar, sino la vasija, pues entienden por lugar la superficie última del contenido.

Tocante al modo de estar en el lugar las substancias espirituales, manifiesta Vives que las últimas se hallan en aquél *como nosotros en el tiempo*—Vives sigue considerando el tiempo como cosa real y externa—según la totalidad de su esencia, aunque circunstancias operativas las limiten. No así Dios, el cual, en cuanto Sér simplicísimo, eterno e *inmenso*, se encuentra en todo lugar, a la manera que el alma humana está presente toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

Los últimos párrafos del segundo libro *De prima philosophia* versan acerca de la infinidad de Dios y de la libertad con que procedió al comunicar el ser a las criaturas. Por lo que hace al segundo extremo,

preciso es confesar que nuestro filósofo queda bastante por bajo de Santo Tomás de Aquino, quien con exquisita precisión y singular agudeza trata esta materia en sus *Quaestiones disputatae*.

Obsérvese además que Vives, como Escoto, Santo Tomás, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez y la mayor parte de los teólogos, parece considerar demostrable por la razón natural la existeucia de Dios.

Estudiados el origen, naturaleza y clasificación de los seres, juntamente con el organismo y desenvolvimiento de la acción natural, examina Vives el término de esta acción, que no es otro sino el cumplimiento de su fin.

Distinguidos los efectos de las acciones en efectos *semejantes* a sus causas y *desemejantes* a ellas, expone Vives a grandes rasgos la progresiva evolución de los organismos vivientes, como ejemplo práctico de su doctrina acerca del desenvolvimiento y término de la acción natural. Todo agente—manifiesta—propónese indispensablemente algún objetivo en sus operaciones, realizado el cual, descansa de su movimiento. En cuanto fin, el objetivo ha de tener razón de bien, porque no es otra cosa el *bien* que lo buscado y apetecido por todos, y a ello tiende naturalmente la Voluntad.

En esto demuestra Vives cierta superficialidad. No se hace cargo de que señalar *el Bien* como fiu de las operaciones es tanto como no decir nada, puesto que el bien, lo mismo que la Belleza, es algo que no tiene definición satisfactoria. Ya lo reconoció Aristóteles en el lib. I de su *Moral a Nicomaco*, al contradecir las doctrinas de Platón: —«El bien puede presentarse bajo tantas acepciones diversas como el sér mismo; y así el bien, en la categoría de la substancia, es Dios y la inteligencia; en la categoría de la cualidad es la virtud; en la de la cuantidad es la medida; en la

de la relación es lo útil; en la del tiempo es la ocasión, y en la del lugar es la posición regular, y lo mismo sucede con todas las demás categorías. *Por lo tanto, el bien, evidentemente, no es una especie universal común a todas; no es uno, porque si lo fuese, no se le encontraría en todas las categorías y estaría exclusivamente en una.*»

Mas esto acontece en las acciones que podríamos calificar de *reflexivas* o *racionales*; las propiamente *naturales* tienen límites definidos por su condición esencial, y épocas determinadas de crecimiento y decadencia. Acciones y pasiones constantes consumen gradualmente las energías individuales; y aunque las pérdidas se reparen, tarde o temprano surge la debilidad precursora de la muerte.

La degeneración—producción de algo de peor condición que la naturaleza generante—puede provenir de dos series de causas: o de la primera corrupción del engendrador, o de alguna circunstancia externa que influye desfavorablemente en el desarrollo del sér.

Vallés, en su libro *De sacra philosophia,* expone una teoría de la producción de las cosas que merece recordarse. Dice que para la generación no se necesita materia común, aunque sea cierto que nada puede engendrarse de la nada. Pero la generación supone alteración de alguna substancia, que no es sino la que se corrompe y se transforma en otra. Para producirse una cosa es, pues, forzoso, que otra perezca; mas no proviene esa necesidad de que haya una materia común, sino de la contrariedad que se determina; porque si hubiera otro modo de engendrarse las cosas que el de la lucha entre los contrarios, y aquéllas no estuvieran dotadas por el Creador de esa energía para el combate *(vis repugnandi)*, no se produciría nada y se procedería *in infinitum*. En virtud, pues, de esa contrariedad innata, la generación existe, y unas co-

sas vienen de otras, ocupando el lugar que las últimas les han cedido, aun sin necesidad de materia común.

Esta teoría flaquea por su base. Un solo argumento basta para destruirla; si nada se engendra de nada, ¿cómo no ha de haber una materia común?

A múltiples y poderosas circunstancias está sujeta la vida del ente natural. Por dilatada que su existencia sea, siempre halla término. Por bien dirigida y eficaz que su acción se muestre, no alcanza nunca a desenvolver plenamente su esencia ni a cumplir con entera perfección su fin en este mundo. Sólo Dios, Bien sumo y finalidad última, es verdaderamente perfecto y eterno. Sólo Dios, que sacó de la nada el Universo sin otro motivo que su propia bondad; Dios, que comunicó a la Naturaleza la energía inicial y determinante de sus operaciones, Dios, en quien la sabiduría, la vida, la fuerza, la inteligencia y la inmortalidad radican por esencia, debe ser el fundamental y definitivo término de nuestras aspiraciones. «Y si nada es más agradable—concluye Vives—que ver satisfechos nuestros deseos, ni nada más triste que contemplar frustradas nuestras esperanzas, debemos orar para que el Padre Celestial, autor y Rey de la Naturaleza, aliente nuestro corazón y fortifique nuestras energías en la empresa de poseer el supremo y verdadero Bien.»

Por la exposición antecedente se comprenderá lo que hay de original en la Metafísica de Vives. Considerando nuestro filósofo la esencia como término del progreso de las cosas, estudió ese progreso en toda su extensión al ocuparse en lo que él calificaba de *labor interna de la Naturaleza—intimum naturae opificium.* —De aquí el nuevo y aun extraño sabor que a primera vista tiene el tratado *De prima philosophia*, y

la singular mezcla que ofrece de cuestiones metafísicas con otras más propias de la Filosofía Natural.

Sin embargo, tenemos por evidente, después de la anterior exposición, que aparte del método y de algunas especiales observaciones en que da muestra Vives de sus grandès dotes de pensador, el fondo de los tres libros *De prima philosophia* es eminentemente aristotélico. Pocas son las cuestiones fundamentales en que se aparta Vives del fundador del Liceo. Ordinariamente su función se reduce a encerrar en odres nuevos el añejo vino del Estagirita. Pero, aunque esto no autorice para proclamar la existencia de un sistema metafísico *vivista*, no representa tampoco desmerecimiento alguno en el valor filosófico de nuestro héroe. Todo lo contrario: Vives comprendió la trascendencia de la metafísica peripatética, y lejos de pensar en destruirla para presentarse como fundador de nuevas teorías, limitó su empresa a la obra menos pomposa, pero más positiva y fundada, de rectificación y mejoramiento (36).

Escasas fueron, por otra parte, las innovaciones que los renacientes introdujeron en el estudio de la Metafísica; pero, ¿qué más?, en nuestros propios días sigue siendo la metafísica aristotélica base insustituíble de investigación, aun para aquellos pensadores—como Hermann Lotze—que representan una dirección distinta de la escolástico-cristiana dentro del terreno espiritualista, prueba eficaz del altísimo valor filosófico de aquella doctrina.

La labor metafísica de Vives consiste, más que en otra cosa, en simplificar el estudio, apartándolo de las cuestiones inútiles que lo entorpecían. Por otra parte, como muy acertadamente hace notar el P. Fr. Marcelino Gutiérrez: «El plan trazado por Aristóteles en sus *Metaphisicorum libri* es el mismo que sirve de pauta a los tratados del mismo género de nuestros

escolásticos y aristotélicos renacientes. Sin más que las nuevas condiciones de estilo y exposición, que nos recuerda haberse publicado en el siglo XVI, y no en el XIV o el XV, la *Philosophia prima* de Vives sigue en el estudio del sér los pasos del fundador del Liceo, cual los seguían los tratados metafísicos de nuestros filósofos de la Edad Media; y Suárez, Vázquez y Pereira no mudan sino accidentalmente el método aristotélico. El sér, considerado ya en sus nociones más abstractas, ya en su existencia particular en las substancias espirituales completas, es en todos ellos el objeto de la metafísica, como entonces se decía, o de la metafísica general, como ahora ordinariamente se dice en la Escuela» (37).

La parte sustantiva de la Teología de Vives está contenida en los cinco libros *De veritate fidei christianae*, obra en cuya composición puso singular esmero, aunque no es de las mejor razonadas de las suyas. En el primero trata de los fundamentos generales de la Fe; en el segundo, de todo lo referente a Jesucristo y su doctrina; en los dos siguientes, de los errores de judíos y musulmanes; y en el último, de la superioridad del cristianismo sobre todas las demás comuniones filosóficas y religiosas. Precédeles, además de la dedicatoria de Craneveldt, un Prefacio en el cual manifiesta Vives su propósito de demostrar racionalmente las verdades de la religión, defendiéndola también contra los ataques de las sectas. Tal fué tiempos atrás la mente del ilustre Raimundo Lulio (1229-1315).
Seguiremos el mismo orden que Vives en la exposición de las líneas generales de su extensa obra.

Libro I.

Todo agente obra por razón de algún fin, que en tal concepto es causa de su acción. Dios, supremo artífi-

ce, tuvo, por consiguiente, algún objeto al educir el mundo de la nada. La naturaleza del fin ha de guardar relación con la del sujeto que lo realiza. Así, pues, la excelencia del primero estará también en proporción con la superioridad del segundo. Esto supuesto, el fin del hombre, del sér más perfecto de la creación —excluyendo las naturalezas angélicas—ha de ser forzosamente superior al de los demás seres animados. Importa conocer este fin, que ha de dirigir todas nuestras acciones. Así lo comprendieron los antiguos, y especialmente Sócrates, estimando capítulo el más esencial de la Filosofía el referente a la doctrina del sumo bien y del sumo mal. Para esta investigación nos valdremos de la luz natural de nuestra razón, participación o derivación de la eterna, no porque temerariamente sostengamos que deba rechazarse todo lo que aquélla no nos muestre, sino porque semejante facultad es la única que poseemos para la investigación de la verdad. La razón que contra la piedad se ejercita, más que arroyuelo emanado del manantial divino, es agua cenagosa que procede de la laguna de nuestra ceguedad. La razón, bien dirigida, corrobora y hace firme la fe, antes que oponerse a ella.

Ahora bien, ¿cómo serán nuestros razonamientos? Desde luego podemos afirmar que no saldremos del círculo de nuestras facultades. Con razón decía Sócrates: *lo que está sobre nosotros no nos incumbe;* esto es, lo que la inteligencia humana no puede penetrar ni es susceptible de investigación, dejarémoslo a un lado—*quae humana mens capere et investigare nulla arte potest, praetermittamus.*

Dicho esto, pasa Vives a examinar la naturaleza humana para descubrir su finalidad; clasifica las facultades anímicas, hace ver que el hombre fué creado con inclinación natural a la sociedad, manifiesta el origen de las leyes, y combate las opiniones de algunos filó-

sofos acerca del último fin del sér racional. Después de estas consideraciones muestra Vives que «los sentidos se refieren al ánimo; las facultades del ánimo, al entendimiento. El oficio de éste es conocer. Es, pues, preciso que con el conocimiento ande unido algún apetito en la mente, porque la facultad de conocer se le ha concedido al animal para el apetito. Nadie apetece para conocer, sino al contrario, conocen todos para que apetezcan, y conócese esto en que nadie apetece lo que no conoce. Este apetito de la mente se llama Voluntad, de quien la misma mente es consejera y conductora.» La voluntad tiende naturalmente hacia el bien y le ama para unirse con él y gozarle, pero este amor es tanto más perfecto y elevado cuanto más excelso es el objeto que persigue. Solo un bien inmenso e infinito puede llenar satisfactoriamente la inmensidad de nuestras aspiraciones. Esa perfección suprema es lo que llamamos Dios; sólo Dios, por consiguiente, es el último fin del hombre. En la unión con Dios ha de consistir, pues, la suma felicidad; y así como por el conocimiento de las cosas, llegamos al del Sér Supremo, así por el amor de lo creado ascendemos al amor de Dios, superior al cual no hay otro alguno.

Después de breves observaciones acerca de lo transitorio de la vida humana, ocúpase nuestro filósofo en determinar el concepto de Dios. Comienza advirtiendo ser más fácil declarar *lo que no es Dios* que lo que es, porque lo infinito de la Divinidad sobrepuja la comprensión de nuestro entendimiento. Por eso es muy laudable—dice—la respuesta que dió Simónides al tirano Hierón. Interrogado sobre esto mismo—*qué cosa es Dios*—por el último, pidióle un día para deliberar. Preguntándole la misma cosa el día siguiente, pidióle dos más. Y como duplicase siempre el número de días y admirado Hierón le preguntara la causa, hubo de responderle Simónides: «porque cuanto más

lo considero, tanto más obscuro me parece». (Cit., *De natur. deor*, I., 22.)

Sin embargo, procura Vives explicar este concepto y demuestra sucesivamente:—1.°, que Dios es el Sér mejor y más perfecto; 2.°, que es único en esencia; 3.°, que es omnipotente; 4.°, que es infinitamente bueno, y 5.°, que es la suma sabiduría. A seguida procede Vives a probar que Dios es Creador de todo lo existente, fundándose en el axiomático principio de que todo procede de algo anterior y de que la inteligencia humana no concibe una cosa que se haya dado el sér a sí misma. Trata luego de la manera de acción de la Providencia y combate las opiniones de Epicuro, Platón, Luciano, Aristóteles y Cicerón.

Combate la creencia de los antiguos en el Hado, y demuestra la libertad de la voluntad valiéndose de pruebas del orden moral. Hace ver que la libertad no implica ausencia de causalidad, como algunos creen, «nam et quae a nobis proficiscuntur quae *voluntaria* nominamus, causis non carent, nempe nostrum velle; hoc verò alias magnas, interdum et graves, nonnunquam leves, sed aliquas tamen non necessarias, verum quas voluntas tanquam sibi expedientes approbat, quum possit diversas, aut etiam adversas» (38).

En el capítulo XI, que es uno de los más bellos de la obra, estudia Vives la causa de la creación, y reconoce, como Santo Tomás de Aquino, que aquella razón se halla en la misma naturaleza divina, que quiso comunicar y difundir su bondad y sus atributos.

Ocúpase a continuación Vives en la inmortalidad de los espíritus, y en apoyo de su tesis reproduce casi íntegramente el capítulo XIX del libro II del tratado *De anima et vita*.

Del fin del hombre, número de los espíritus y pecado original tratan los subsiguientes capítulos.

La doctrina vivista acerca del pecado original es

esencialmente la misma que la que la filosofía cristiana formuló por boca del doctor Angélico. Manifiesta Vives cómo siendo Adán padre universal de las criaturas y habiendo incurrido en pecado, fué viciada en él nuestra naturaleza de tal suerte, que jamás llegó en su primera integridad a las generaciones posteriores. Así lo prueban lo miserable de la condición humana y nuestra natural propensión al pecado. «Colocados fuimos — añade Vives — por el Príncipe de la naturaleza entre las bestias y los ángeles; por el entendimiento nos acercamos a los últimos; por el cuerpo tenemos más íntimo parentesco con aquéllas.»

Termina nuestro filósofo este primer libro ocupándose brevemente de algunas cuestiones teológicas que se suscitan con ocasión de la doctrina sobre el pecado original.

Libro II.

Trata Vives especialmente en este libro de la Religión cristiana, y expone sus dogmas fundamentales.

Comienza haciendo una breve historia de la situación del género humano antes de la venida de Cristo. Examinando luego la religión de los primeros hombres, manifiesta:—«Así como reputamos naturales todas las facultades del ánimo y del cuerpo, porque si bien no apetecen ni obran siempre la misma cosa, contantemente obran y apetecen algo, así debemos juzgar de la Religión, la cual, sin ser idéntica en todos, en todos existe, de la propia suerte que todos nos alimentamos sin disfrutar de los mismos manjares, pero decimos que el acto de alimentarse es natural, porque todos lo ejecutamos y hallamos placer en él. Pues otro tanto acontece con la Religión; ésta es natural, y por consiguiente, universal, *in genere*, pero las formas, las especies, son de los hombres—*hominum sunt.*»

Censurando el proceder de Luciano de Samosata,

dice Vives: «Bueno estaba que hiciera mofa de las antiguas supersticiones, pero debía haberlas sustituído con mejores doctrinas; porque, quitada la Religión, ¿qué otra cosa quedaba sino el hombre sin humanidad?»

Estudia nuestro filósofo el misterio de la Trinidad, y hace ver que, aunque exceda de los límites de la humana comprensión, puede, sin embargo, demostrarse racionalmente su posibilidad. Al efecto, explícalo comparando las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo con el *sujeto inteligente—ipse intelligens*—el entendimiento—*intellectus*—y el amor—*amor.* —El *lógos* del Evangelista—continúa Vives—más bien que por palabra o *verbo* debe traducirse por *razón* o *entendimiento—ratio aut mens.*

Con gran copia de doctrina demuestra Vives que convenía que Dios viniera a nosotros, no sólo por su propia bondad, sino también en consideración a nuestra salud, y que asimismo era conveniente para el bien de nuestras almas que fuese enviado el Hijo revestido de la humanidad.

En el capítulo *Del antiguo Testamento* recomienda el humanista valentino la lección de las Sagradas Escrituras, y censura a los que se apartan de ella fundándose en la obscuridad de los Textos. Examina Vives a continuación la cuestión de la autenticidad de los Evangelios; demuestra la excelencia de la doctrina en ellos contenida, expone la vida de Cristo y los principios fundamentales de su enseñanza—resumidos en aquel precepto de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo—y habla de la divinidad, milagros, pasión y muerte del Salvador, del sacramento de la Cena, instituído por Cristo para dejarnos memoria de Sí; de la Resurrección y Ascensión del Hijo; de la venida del Espíritu Santo; de los

apóstoles y mártires; de la sucesión de la Iglesia Católica; de la resurrección de los muertos; del juicio final, y de la predestinación de los réprobos y elegidos. En este último capítulo procura Vives, como San Agustín, concertar la presciencia con el libre albedrío, recordando que Dios, como Sér eterno e infinito, todo lo ve bajo la razón de presente.

En suma, tanto este segundo libro, como el quinto, son algo así como las *Evidencias del Cristianismo* del doctor Paley, una obra de carácter apologético.

Libro III.

Está escrito todo él en forma de diálogo entre un cristiano y un judío que discuten acerca de los principales puntos de separación entre sus religiones respectivas, demostrando al cabo el primero la superioridad de la suya.

De los razonamientos contenidos en este libro, así como de algunos de los comentarios a los libros *De civitate Dei* de San Agustín, se colige que no era enteramente peregrino para Vives el idioma hebreo, y que, aunque no con profundidad, debió poseer esta lengua.

Judío y cristiano trátanse a veces con bastante acrimonía (39), pero de ordinario controvierten sosegadamente acerca de las más importantes materias de disentimiento entre ambos. No hemos de referir al por menor la discusión. Sólo diremos que versa principalmente sobre la inteligencia de las Sagradas Escrituras, el fin y los premios de la ley, la abrogación de la misma, la vocación de los gentiles, el destierro perpetuo de los judíos y el verdadero Mesías. Respecto de esto último, que es trascendental, el cristiano se vale de argumentos tomados de la Sagrada Escritura—*Salmos, Isaías, Malaquías, Joël, Jeremías, Miqueas, Daniel, Zacarías, Proverbios*—para demostrar la divina

misión de Jesús y refutar las ridículas consejas del Talmud.

Libro IV.

Como el anterior, está escrito el presente en forma dialogada. Sostienen el coloquio un cristiano y un alfaquí o sabio musulmán. Aunque Vives muestra conocer bastante mejor que la generalidad de los doctos de su tiempo las doctrinas de Mahoma, no deja de hacerse eco en alguna ocasión de las preocupaciones reinantes, según las cuales habría de considerarse la religión musulmana mucho peor de lo que en realidad es. Es probable que Vives utilizara el tratado *De confusione sectae Mahometicae*, compuesto por el converso valenciano Juan Andrés a fines del siglo XV, como tal vez utilizó en el libro anterior el *Tractatus contra Iudeos*, de Fr. Jacobo Pérez, de Valencia, impreso en 1484.

Existía ya en tiempo de Vives, aparte de los medianos trabajos de Juan Andrés, una versión latina del *Korán*, que, según G. Sale, «tolerably represents the sense of the original». Nos referimos a la hecha por Maestre Pedro, judío toledano, y mejorada por Roberto de Rétines y Hermann el Dálmata. También había compendios en aljamia, donde Vives pudo enterarse fácilmente del texto sagrado musulmán.

Trátase en este libro: de la personalidad de Mahoma; de la obligación de la guerra, impuesta por el *Korán* a los creyentes; de cómo fué necesario que Cristo fuera el último de los Profetas; del *Korán* y su doctrina respecto a Dios, a Cristo y a la Naturaleza; de los compañeros de Mahoma; de la vida y leyes de los musulmanes, y del concepto que tuvo el falso profeta de la futura felicidad de los justos.—*Korán,* sura III, vers. 13; sura IV, vers. 60 y 121, etc., etc.

Refutando finalmente Vives la creencia musulma-

na, según la cual judíos, cristianos, sabeos y cualesquiera otros que crean en Dios y en el juicio final, y practiquen las buenas obras, serán salvos (40), declara: «La verdadera adoración de Dios, ¿cómo puede existir sino en la verdad, esto es, en que juzgues de Dios y de las cosas divinas no de otro modo que ellas son en sí? Si yo me figuro un Dios muy diferente del Dios verdadero, ¿cómo adoraré a éste, si no es a él a quien se dirige mi adoración? Ahora bien: tú y yo disentimos en nuestras ideas acerca de la naturaleza divina; luego alguna de nuestras creencias ha de ser falsa. Y aquel en quien se hace la falsa creencia, ¿cómo adorará digna y debidamente al Dios verdadero? Nosotros y vosotros nos diferenciamos también mucho de los Gentiles en el dogma, en los ritos, en los sacrificios; ¿cómo, pues, adoraremos todos debidamente a un mismo Dios, si nosotros no admitimos más que uno y ellos innumerables?»

Libro V.

Demuestra en él nuestro filósofo la superioridad de la religión cristiana sobre todas las demás creencias. Recuerda los absurdos y contradicciones de que las últimas están plagadas, las vacilaciones y dudas de los antiguos filósofos, la depravación de la naturaleza humana y la necesidad de la venida del Salvador para la restauración de aquélla. «Se ignoraría todavía la ley natural—dice—a causa de las corruptísimas costumbres que habían adoptado las naciones todas. Cristo repurgó aquella misma ley y allanó su conocimiento a todas las gentes. Así, la que se escaseaba a la inteligencia, por más trabajo y tiempo que se consumiese en buscarla, se representa ya pura y sincera a los ojos de todos y la abrazan; ingratos, con todo eso, con el autor de tan excelente beneficio.»

Prosigue Vives manifestando la excelencia del Cris-

tianismo, ya por la fortaleza que inspira para resistir las adversidades y mirar la muerte sin temor, ya por el régimen de libertad que implica (41). Después de estas consideraciones, expuestas por Vives con una elocuencia que nos trae a la memoria los mejores capítulos de Boecio, termina su obra el filósofo valentino señalando la influencia social del Cristianismo y sintetizando los fundamentos de su fe.

Son, pues, los libros *De veritate fidei christianae* una especie de *Summa contra gentes*, en la cual, a la vez que se rechazan los principales ataques dirigidos contra la Religión cristiana, expónense los principios capitales de ésta.

De notar es que Vives, ni en la presente ni en ninguna otra de sus obras, desenvuelve prueba teórica alguna de la existencia de Dios, con ser ésta premisa esencial de todo su sistema filosófico y religioso. Otro tanto acontecece con la inmortalidad del alma, porque las razones que aduce Vives, además de ser muy débiles, tienen más bien carácter moral que metafísico u ontológico. Por estos motivos considera Schaumann a Vives como precursor de Kant.

No menos digno de observación es—como advierte Lange (42)—el espíritu de caridad y de concordia que anima a nuestro filósofo. Rehuye cuidadosamente Vives toda ocasión de ocuparse en puntos objeto de polémica entre católicos y protestantes. Sólo una vez (43)—y esto muy ligeramente—parece aludir a las doctrinas de los últimos.

También son de carácter teológico los opúsculos: *Genethliacon Iesu Christi; De tempore quo, id est, de pace in qua natus est Christus; Clypei Christi descriptio; Sacrum Diurnum, de sudore Domini Nostri Iesu Christi; Praelectio in Christi triumphum, quae dicitur Veritas fucata; Christi Iesu Triumphus; Ovatio Vir-*

ginis Dei-Parentis; Excitationes animi in Deum; Meditatio altera in Psalmum eumdem XXXVII, aparte de los *Commentaria in XXII libros De Civitate Dei*, ya examinados en general en la primera parte.

El *Genethliacon* u *Horóscopo* de J. C. es una ficción (44) por el estilo de la *Fabula de Homine* y del *Christi Iesu Triumphus*, pero mucho más perfecta que éstas. Simula Vives que navegando por el Mediterráneo en dirección a las costas de Asia durante una obscura noche, es arrojado por una tempestad hacia la parte septentrional del Egipto.

Después de anclar, separándose de sus compañeros de viaje, se detiene nuestro héroe en contemplar el espectáculo de la multitud de astros que esmaltan el firmamento una vez serenada la tormenta. Sumergido en esa contemplación, siente un dulce acento que llena sus oídos de gratísima harmonía, producida por los cánticos de algunos pastores, a cuyo encuentro se dirige. Informado de que van en busca del Verbo hecho carne, cuya venida les fué anunciada por un ángel, se une a ellos y llega en su compañía a una pobre choza, donde encuentra a José, a la Virgen y al Niño. Pregúntale Vives a la Virgen si desea que haga el horóscopo del Niño, a lo cual contesta ella manifestándole lo inefable de las virtudes del Salvador. Describiendo luego el horóscopo marcado por la conjunción de los planetas, le habla a Vives de las cualidades de la mansión celeste, de la inmensidad del Sér Supremo, de la Trinidad y de la naturaleza de Cristo, profetizando la labor de la existencia, muerte, resurrección y triunfo del Salvador, y concluyendo por hablar de la venida del Juicio final. Por último, entonan los pastores cánticos en loor de Dios y de la Virgen. He aquí, como muestra de la versificación de Vives, los sáficos adónicos en que los pastores cantan las alabanzas de la Virgen:

«Virgo, quae magnum generas tonantem,
Nec tuus candor maculatur unquam,
Quam theanthropos vocitat Parentem,
Quam colet orbis;
Alma, quae totum genus ipsa nostrum
Actibus vincis superasque vita,
Sola quae Patri placuisse summo
Virgo videris;
Diva, tu nobis, petimus, precamur
Supplices, natum facias amicum,
Crimini ut nostro veniam det, atque
Vivere secum» (45).

Tuvo intención Vives de escribir en verso todo el *Genethliacon;* pero no se creyó después con fuerzas para tanto, contentándose con insertar algunas estrofas al final «ex quibus versificationis meae gustum accipies, et agnosces me *sanum* esse poëtam», dice en la dedicatoria (46) a Juan Briard D'Ath (47).

En la introducción al *Christi Iesu Triumphus*, titulada *Veritas fucata*—la Verdad disfrazada o compuesta—enumera Vives la multitud de adornos, afeites y pinturas con que se componen las que llama *fucatas mulieres,* para contrastar luego con ese fingimiento la hermosura de la Verdad, «cuyo rostro muestra el candor de la luz eterna y es espejo sin mancha de la Divina Majestad; cuyos ojos, de viva y penetrante mirada, todo lo ven y todo lo esclarecen; cuyo hálito es exhalación de la virtud de Dios y una como emanación del resplandor del Omnipotente.» Descrita en todas sus partes la belleza de la Verdad, supone que ésta, dirigiéndose a los hombres *«sanguine cacodaemonum nati»,* que huyendo de su presencia gustan más de ir en pos de las apariencias, les exhorta a que abandonen su ceguedad y sigan el camino de la virtud y de la justicia. Censurando luego a los versificadores de

la época, escribe: «Atqui hoc malum exicitatum ab eo tempore video, quo nescio qui poëtastri, tamquam Porcus Troianus, referti anilibus fabellis, huc migrarunt; et quàm vereor, ne posteriores, velut simiae, illos velint non imitari modo, sed etiam mentiendo vincere, quod iam passim fieri video, atque adeò ut ipsa domo mea prorsus expellar: ¿ubi nunc vos iacetis philosophi, quibus hoc constitutum gymnasium fuit, quibus solis haec parata est palaestra, quin ex domicilio vestro *istos poëtistas et vanos homines* avellitis, vosque vestram hanc nobilissimam rempublicam, mundam, florentem, nulla foece hominum contaminatam et pollutam, in pace et iustitia gubernatis, nam et me iustitiae filiam Tullius Cicero meus fecit? ¡Quam Platonicum illud ut alia eiusdem permulta verum esse experior, beatas fore respublicas si eas vel philosophi regerent, vel earum rectores sapientiae contigeret studere! ¡Utinam huius hominis et divini icius Socratis, nunc valeret auctoritas, qui Homerum, et mendaces hos poëtas, tamquam publicos morum corruptores, è sua civitate propulerunt, quos etiam à sacris certaminibus arcendos Heraclitus Ephesius censuit!» (48).

Las *Excitationes animi in Deum* comprenden una serie de opúsculos teológicos, cuyos títulos son: *Praeparatio animi ad orandum, Preces et meditationes diurnae, Preces et meditationes generales, In precationem dominicam commentarius.*

Notable es el Prefacio de las *Excitationes*, por las atinadas reflexiones que en él hace Vives acerca de los requisitos y finalidad de la oración. Como en la *Concio de sudore nostro et Christi* (49), manifiesta nuestro humanista en este lugar que la oración viene a ser una conversación de nuestro espíritu con Dios, en la cual exponemos en breves palabras nuestra solicitud. «Empero conviene juntamente con esto que nuestra oración sea sabia y bièn ordenada, porque no habemos

de tratar con Dios como un hombre de nosotros, que pensemos que El se deleita y se atrae oyendo contar sus alabanzas y altas hazañas. Como quando le dezimos que es todo poderoso, que ha criado el cielo y la tierra, y que ha hecho grandes cosas y admirables, las quales en ningun humano coraçon pueden caber, cuanto mas ser explicadas por la boca. De hombres sería de tal pasion ser movidos y deleitarse con sus alabanzas, y aun no de los más sabios, y con todo esto no son pocos los que cuando rezan, preguntados que es lo que hacen, responden: alabo a Dios. ¿Que razon es esta? ¿Que es lo que juzgas o piensas tu entonces, que es Dios algun principe vano y tu su lisonjero, que como truhan le estas temporizando y lisonjeando para alcanzar dél alguna cosa que tu desseas? Antes has de entender que toda oracion o plegaria no fué hallada ni ordenada por lo que a Dios toca, sino por nuestra causa, a cuyo provecho se refiere.»

«Y alguna esperança tengo—concluye Vives—que podran hallar lugar estas mis oraciones entre aquellas que compusieron algunos hombres friamente y con poco juyzio, y sin dignidad alguna de palabras ni sentencias que se requieran en cosas de tanto peso, y con todo esso son leydas, solo con tener titulo de oraciones, de muchos no leydos, que no tienen cuydado ni respecto de alçar su animo en amor de Dios quando rezan, sino solamente de derramar vn gran monton de palabras amontonadas como quier que sea. Es ciertamente que yo pienso que haze al caso con que palabras ores y rezes. Empero va mucho en quanto te alces y leuantes con tu spiritu en el amor y conoscimiento de Dios orando. Assi que qualquier oracion que haze esta operacion de leuantar el spiritu a Dios, es la que es apta y verdadera y conuenible, porque no tiene el señor respecto a la eloquencia del que dize o al artificio con que lo dize. Las quales dos cosas,

assi la eloquencia como el artificio nuestro, son muy flacas, debiles y de muy poca estima, considerando lo que a dios se deue y pertenesce. Empero dios tiene respecto a la mente y voluntad del que ruega, la qual el solo oye. Y avn antes que comience a hablar.»

La *Preparación del espíritu para orar* es una colección de sentencias y pensamientos filosóficos por el estilo de la *Introducción a la sabiduría,* donde Vives reúne las materias de meditación más importantes. Algunas de estas sentencias son verdaderamente admirables. Tal acontece con las siguientes: *No queráis saber más de lo que conviene saber, antes procurad de saber moderadamente lo que vos fuere necesario; Tanto sabes quanto obras; Acuérdate que no ha de ser la lengua sola la que ha de orar, sino tu pensamiento y corazón; No busques las cosas más altas que tu entendimiento.*

Contienen las *Preces y meditaciones diarias y generales* multitud de oraciones breves, sencillas y bien sentidas, para los distintos momentos de la vida, v. gr., para el acto de levantarse, para el de vestirse, para el de salir de casa, para el de comer, contra la soberbia, contra la ira, contra la carne, etc., etc. Entre ellas hay algunas por la Santa Iglesia Católica y por la paz y la unión del pueblo cristiano. Otras se dirigen a la Virgen, a los Mártires y a los Santos «en los cuales debemos venerar—dice Vives—la semejanza con Dios y nuestro Señor Jesucristo».

El párrafo titulado: *Salida para contemplar las aflicciones de Cristo nuestro Dios*, es quizá el trozo más elocuente y bello de toda la obra.

Al final de ésta se hallan los *Comentarios al Padre nuestro.* Encarece Vives en el Prefacio la excepcional importancia de la oración dominical, de la cual proceden todas las demás «como un riachuelo emana de una gran fuente», y pasa luego a su exposición, co-

mentándola palabra por palabra. También Juan Martínez Silíceo compuso unas exposiciones del Padre nuestro, que dedicó al Príncipe D. Felipe y publicó en Toledo en 1550. Pero hay más unción en el comentario de Vives; está éste más empapado del espíritu del Evangelio. El opúsculo de Vives es la plegaria pura y sencilla de un corazón recto y abrasado en el amor de Dios; el de Silíceo es antes que nada el comentario de un *dómine* o el *quodlibeto* de un teólogo de profesión (50).

Obsérvase en las *Excitaciones*, como hace notar Lange, un sentido más rigurosamente católico que el predominante en anteriores escritos de Vives, sin implicar, no obstante, cambio alguno de dirección en su pensamiento religioso, siempre austero y elevado, siempre revestido de aquella severidad romana que distingue las obras morales del humanista valentino.

Del *Christi Triumphus* y demás opúsculos teológicos de Vives hemos hablado ya en la Primera parte de nuestro trabajo. En cuanto a las *Meditationes*, son obra de piedad y de religión, sin propósito dialéctico de ningún género, aunque no falte en ellas algún rasgo satírico contra la presunción escolástica. En general, están todas cortadas por el mismo patrón: son amplificaciones y comentarios puestos en boca del salmista y desarrollados sobre la base de los versículos del texto, enalteciendo la infinita misericordia del Creador y ponderando la miseria humana, la necesidad de la fe para la justificación, y los méritos de la redención del hombre por Cristo, cabeza de la Iglesia. La IV Meditación, quizá la más notable de todas, comienza por un diálogo entre Vives y el salmista, en que aquél pregunta al último por la causa de sus lamentaciones, contestando éste con una bellísima oración (51). El estilo, aunque duro en ocasiones, es aquí menos áspero que en otras obras de Vives; pue-

den señalarse trozos impregnados de la más fervorosa unción.

Cinco obras notables, debidas a pensadores españoles que siguieron la inspiración vivista, marcan época en la historia de la Teología:—las *Relectiones theologicae* del Padre Francisco de Victoria—Lyon, 1557; —el libro *De restituta Theologia,* de Fray Luis Carvajal—Colonia, 1545; —el tratado *De recte formando theologiae studio*, del erasmista Fray Lorenzo de Villavicencio—Amberes, 1565; —el *De locis theologicis*, de Melchor Cano—Salamanca, 1563; —y los *Hypotyposeon Theologicarum sive regularum ad intelligendas scripturas divinas, libri X*, de Martín Martínez Cantalapiedra—Salamanca 1565.—En todos ellos procúrase volver la Teología a los buenos tiempos de los Dionisios, Ireneos,Ciprianos, Basilios, Crisóstomos, Jerónimos y Agustinos; purificar su estilo; ilustrar su método, y apartarla del aspecto bárbaro y contencioso que había llegado a tomar (52).

De lo que era la Teología antes de estos ilustres varones y aun de lo que siguió siendo largo tiempo después, pueden dar idea las siguientes palabras de Hernando Alonso de Herrera en su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*:—«Mostradme uno tan solo en los letrados deste tiempo que pueda dar razon de lo que disputa, o que quando argumenta vaya encaminado por arte, sino por do le lleva el impetu natural, o que le ayan passado siquiera por entre sueños aquellos cinco principales puntos que se han de mirar en toda disputa prudente;... Jarretan los ingenios y estragan los entenderes, que ni en lo natural ni moral, ni en mathematicas o theologia seamos quales deviamos o podiamos ser llevando el verdadero camino de las artes y no el astroso, y por esso

en estos tiempos borrados no ay onbre que tenga esperanza de ser encumbrado theologo ni alcançar de mil partes la una de aquellos mysterios suavissimos de que gozaban aquellos santos padres nuestros antepassados; ya los artistas se han tornado canonistas, que en lugar de razones arrojan textos, y no afinan hasta lo bivo la verdad con valança de razones infallibles» (53).

En la Edad Media, como es sabido, tuvo el estudio de la Teología una importancia excepcional. El bachillerato de esta Facultad constaba de tres grados en la Universidad de París: el de los *biblici ordinarii* y *cursores*, cuyo trabajo consistía en dar lecciones sobre la Biblia y en disputar; el de los *sententiarii*, que explicaban el Libro de las Sentencias, de Pedro Lombardo; y el de los *formati*, que daban conferencias y predicaban, sosteniendo a veces discusiones publicas. Para ser admitido al grado de *sententiarius* era preciso justificar que se había estudiado Teología durante nueve años y dado dos cursos sobre la Biblia. El estudio de la Dialéctica solía preceder al de la Teología.

La interpretación filológica de la Biblia estaba entonces prohibida, y todo el estudio teológico se convertía en disputa continua, que a veces daba lugar a violentas e indecorosas escenas. Precisamente porque preparaba mejor para la discusión, era preferido el Libro de Pedro Lombardo a la Biblia, siendo explicado aquél por el método de las cuestiones (54).

Por eso la obra de Vives y de los demás renacientes que abogaron por la simplificación de los estudios teológicos, más que novedad fundamental y de doctrina, representaba un sentido de rectificación en el método. Quizá hubo exageración en este movimiento, perdiéndose en precisión y en agudeza lo que se ganaba en serenidad y en *sentimentalismo teológico:* pe-

ro estaba perfectamente justificada la reacción contra el procedimiento disputativo, donde la vanidad personal, el deseo de gloria y el amor propio, hacían olvidar con frecuencia la gravedad del asunto y la santidad de la disciplina.

CAPITULO III

Doctrina lógica de Vives. La Crítica. La Metodologia

FUENTES:

A) *De instrumento probabilitatis.* (III, 82-120).
B) *De explanatione cuiusque essentiae.* (III, 121-141).
C) *De censura veri.* (III, 142-184).
D) *De causis corruptarum artium.* (VI, 1-242).
E) *De tradendis disciplinis.* (VI, 243-437).
F) *De Aristotelis operibus censura.* (III, 25-37).

Por una cita consignada en el IV libro *De causis corruptarum artium* (1) sabemos que Vives tenía ya escrito el tratado *De instrumento probabilitates* antes de componer el *De disciplinis.* Ignoramos si acontecería otro tanto con los demás opúsculos que integran la lógica vivista, pero nos inclinamos a la afirmativa, dado el carácter orgánico de la susodicha Lógica.

Siguiendo el plan del *Organon* aristotélico, podríamos distribuir del siguiente modo la serie de tratados de Vives referentes a la Lógica:

PRIMERA PARTE. («De inventione argumentorum».)	A) «De explanatione cuiusque essentiae. (Teoría de la definición. **Ultimos analíticos.**) B) «De instrumento probabilitatis». (Dialéctica: **Tópicos.**) C) «De disputatione». (Comprende parte de lo que Aristóteles denominó **Práctica dialéctica** y la **Refutación de los sofistas.**)

SEGUNDA PERTE ({«De iudicio argumentorum».)
- A) «De censura veri in enuntiatione». (Hermeneia).
- B) «De censura veri in argumentatione». (Teoria del silogismo. Primeros analíticos).

No es este el orden en que aparecen los libros *De artibus* en las antiguas ediciones de la obra *De disciplinis*. Colócanse primero los tres libros *De prima philosophia*, y después los *De explanatione cuiusque essentiae, De censura veri, De instrumento probabilitatis* y *De disputatione*. No creemos, sin embargo, que fuera esta la ordenación de los tratados en la mente de Vives. Jamás pensó el filósofo español en que hubiera de preceder el estudio de la Metafísica al de la Lógica, y así lo comprueban algunas frases del opúsculo *De explanatione cuiusque essentiae*, en que Vives promete desenvolver ciertas materias cuando trate de la Metafisica—*in libris Primae Philosophiae* (2).—Por esta razón nos atenemos a la clasificación en un principio expuesta, como la más conforme con el pensamiento que guió a Vives en la composición de los mencionados libros (3).

Comencemos, pues, por el *De explanatione cuiusque essentiae*.

Como antes advertimos, desenvuelve Vives en este opúsculo la teoría de la definición, para lo cual expone en forma nueva y original la doctrina aristotélica acerca de la composición del ser.

Siendo la definición algo que expresa la noción del ser, y éste, a su vez, en tanto que real, complejo, preciso es desdoblar semejante complejidad para el efecto de conocer cómo y según qué procedimiento es posible aquella expresión. Y esto con tanto mayor motivo cuanto que, siendo la esencia una, pues necesariamente revela *un* ser determinado, y habiendo de hallar expresión en la definición misma, se hace indis-

pensable averiguar qué hay en el ser de común con los demás y qué de especial o característico, porque cabalmente la esencia de la definición está constituída por la diferencia última, siempre que se forma por la división del género.

La Naturaleza—dice Vives—se apodera de la masa material esparcida por el universo y adiciona con su arte lo que podríamos llamar *levadura* de aquella masa—*fermentum massae*—. Cuando la levadura es idéntica en dos substancias, resultan éstas de la misma especie o forma—porque tanto vale *forma* o *acabamiento* como *levadura* (4).—Más claro: podría en este sentido compararse la operación de la naturaleza con la de los farmacéuticos o perfumistas cuando disponen en sus oficinas diferentes cápsulas o botes, de los cuales unos contienen pimienta, otros mirobalano, otros triaca o alguna de las diversas pócimas que suelen venderse en tales establecimientos, llevando además cada vaso su respectivo rótulo, donde se expresa el nombre de la substancia contenida. Pues una función semejante cumple a la Naturaleza. Todo lo distribuye en categorías y todo lo encierra en su correspondiente cápsula, poniéndole también su rótulo. Así resultan el hombre, el caballo, el diamante, lo blanco, lo negro, etcétera, etc.

Obsérvese que la teoría de Vives se refiere a la naturaleza de las sustancias compuestas, *no a la formación del conocimiento*. Por eso no han de tomarse aquí las afirmaciones del filósofo español como idénticas a las formuladas por Kant en la *Crítica de la razón pura* para distinguir los elementos *formal* y *material* del conocimiento. Las *formas* de Kant están en el entendimiento y son por él *impuestas* a las cosas; representan la actividad intelectual, que nunca varía ni cambia, mientras que la *materia* es la realidad exterior que impresiona nuestros sentidos. Para Vives, por el con-

trario, *forma* y *materia* constituyen la realidad, objeto de conocimiento. Por eso, en opinión de Vives, la materia es lo que carece de forma, de cantidad y de todos los atributos del ser, lo que no varía ni cambia, en tanto que la forma es lo que distingue unos seres de otros. La concepción de Kant es, por tanto, verdaderamente original.

A la similitud esencial que hay entre varias cosas, denominamos *universal* (5). Pero ¿conocemos acaso las esencias? No; responde Vives. «*Rerum essentiae per se sunt nobis ignotae*»; «*essentiam vero cuisque rei non per se ipsam cognoscimus*»; «*essentia cuiusque substantiae non potest oculis capi*» (6). Al observar estas consideraciones parécenos estar leyendo a Herbert Spencer cuando dice. «—Hay tres medios de deducir la relatividad de nuestro conocimiento de la misma naturaleza del pensamiento. El análisis demuestra, y cualquier proposición muestra objetivamente, que todo pensamiento implica *relación*, *diferencia*, *semejanza*. Todo lo que no nos presenta estos caracteres no es susceptible de conocimiento. Podemos decir en conclusión que lo incondicionado, que no ofrece ninguno, es tres veces inconcebible» (7). Sin embargo, aunque por sí mismas no puedan ser conocidas las esencias, puédenlo ser por sus accidentes y operaciones, que caen bajo la jurisdicción de nuestros sentidos, para lo cual, no sólo atenderemos a las acciones o pasiones secundarias, sino a las que nacen del interior del ser—*ex intimis*—donde tienen su raíz la esencia y la actividad.

Habla después Vives del género, de la especie, de lo propio, de la diferencia y del accidente. Todavía con este procedimiento será difícil conocer la esencia, que ni la simple inspección de las acciones (concretándonos a las sustancias sensibles) basta muchas veces para apreciar con exactitud su naturaleza y origen, ni son

siempre unas mismas las acciones que de idénticas formas proceden.

De todas suertes, en la operación ha de consistir la razón de la diferencia entre las formas, diferencia que en la actualidad es para nosotros la única interesante, pues ni la materia puede producirla, ni hay más principios del ser que los géneros de las diferencias.

Así como en la ciudad—continúa Vives—hay muchas familias, cada una de las cuales se subdivide en otras, de suerte que, entre los Cornelios, unos son Léntulos, otros Escipiones, y entre los Escipiones están los Africanos, los Nasicas y los Asiáticos, del mismo modo hay en la naturaleza categorías muy amplias de semejanza que comprenden otras menos extensas, éstas a otras y así sucesivamente hasta llegar a extremo indivisible. De esta manera surgen los *géneros* y las *especies;* el concepto de género implica *algo esencial* a muchas cosas pertenecientes a distinta especie. Pero los géneros son de diversa clase; los hay que pueden considerarse *primeros* y *supremos* (8), bajo los cuales están los que inmediatamente se hallan sobre las especies (9).

Por otra parte, lo que la especie añade al género es algo que a la esencia de aquélla (no a los accidentes) pertenece; por ejemplo, la especie *hombre* añade al género *animal* la cualidad de ser *racional*, no la de ser *blanco* o *negro*. Por eso el macho y la hembra no son animales de diferente especie, toda vez que, como en un principio decíamos, la diferencia formal ha de ser *esencial* para caracterizar debidamente al ser.

Entre el género y la especie, lo mismo que entre ésta y el individuo, hay una multitud de géneros y especies intermedios que podrían calificarse de *semejanzas subalternas*. Llégase, por último, a lo *singular*, o sea a lo sensible, que es lo único que se ofrece a nuestra contemplación en el Universo. *Propio* de una cosa es

lo que sólo a ella pertenece *(quod quisque habet solus)*; y *diferencia*, aquello por lo que las cosas se distinguen entre sí *(qua inter se res differunt)*. La diversidad, la variedad y la separación son especies de diferencia: la diversidad atañe a la esencia, la variedad a los accidentes, la separación a la unión o compañía.

Es accidente *(inhaerens)* lo que se da en la cosa sin pertenecer a su esencia, como la blancura en el hombre. Hay muchas especies de accidentes, según su mayor o menor permanencia.

Tratando Vives de la diferencia de los nombres, expone las nociones de *identidad, diversidad* y *cambio*, para llegar a las de *división* y *definición*. Tanto una como otra—dice—nacen: «*ex descensu a genere ad speciem*»; pero la división es «*separatio partium quae sub toto genere clauduntur*», y la definición:—«*brevis explanatio similitudinis et dissimilitudinis, communionis et proprietatis, illud in genere, hoc in proprio.*»

A seguida expone las reglas de la división y las distintas especies de términos opuestos, sin que sus afirmaciones discrepen grandemente de las ya sentadas por Aristóteles y la Escuela. Otro tanto acontece con la teoría de la definición. Hace notar Vives, con el filósofo griego, que para definir rectamente es indispensable indagar lo que tengan de común las cosas semejantes y las que, formando parte del mismo género, difieren de las anteriores en especie. Conocida esta relación, se indagará de nuevo la identidad superior, hasta llegar a una expresión única que comprenda todo lo investigado.

Estudia a continuación los diversos lugares de donde la definición puede sacarse:—*género*, *todo*, *partes*, *accidentes*, *acción, pasión, causas*, *efectos*, *continente*, *contenido, relación, agregado*, *atributos*, *antecedente*, *consiguiente*—, para terminar señalando la importan-

cia de la buena definición y exponiendo brevemente sus principales leyes.

No más original que el opúsculo *De explanatione cuiusque essentiae* es el *De instrumento probabilitatis*. Su contenido guarda, en efecto, estrecha relación con el de los *Tópicos* de Aristóteles. «Hoc in opere—dice Vives—omissis aliis fidei generibus ac formis, de argumentis atque auctoritate disserendum est nobis» (10). Por consiguiente, lejos de ser el estudio de la probabilidad una novedad introducida por Vives, era tan antiguo como el *Organon* aristotélico, pues a la consideración de lo probable dedica el filósofo griego toda la Dialéctica (11).

A pesar del objeto y título del libro, no es en el *De instrumento probabilitatis* donde define Vives el concepto de lo probable, es en el *De disputatione*. Dice en este último tratado: «*Probabile est, quod cuique videtur ita esse, non certa et evidenti ratione, sed verisimiliore quam sit contraria*» (12).

Es, sin disputa, la introducción del libro *De instrumento probabilitatis* su parte más original.

Cuando en el análisis de los libros *De anima et vita* nos ocupemos, tendremos ocasión de hacer notar, entre las muchas sorprendentes analogías que la doctrina vivista y el sistema kantiano mantienen, una verdaderamente notable. Nos referimos a la distinción que establece Vives entre los conceptos de *mens* y *ratio*, con el mismo motivo que guió más tarde al filósofo alemán a diferenciar los de *entendimiento—Verstand—*y *razon—Vernunft.*—Es más: aquellas categorías, conceptos puros o formas *à priori* que Kant considera preexistentes en nosotros como supuestos o leyes necesarias de nuestros juicios, habían sido ya enunciados por el filósofo español con el nombre de *anticipationes*

o *informationes naturales,* supuestos o formas necesarias también de la *mens* o entendimiento (13).

Estimulado el entendimiento por la novedad, investiga y trabaja para el conocimiento de lo que ante su presencia se muestra. Lo indagado por el entendimiento cae luego bajo la jurisdicción de la razón, la cual, previo el correspondiente juicio, conviene—*asentimiento*—o se aparta—*disentimiento*—o queda perpleja—*duda*—respecto a la verdad de lo juzgado. Muy varias son las formas del asenso, del disenso y de la duda, pero lo que al presente nos importa es averiguar el procedimiento que ha de seguirse para el buen orden de aquellas operaciones.

De la admiración surgió el deseo de investigar. En la *cuestión* expresóse por vez primera ese deseo, formulándose, ya respecto de la esencia, ya respecto de los accidentes de lo cognoscible. Ahora bien, ¿cómo es posible este conocimiento? Detiénese primero nuestra mente en la faz de lo sensible, y mediante una observación cada vez más depurada, elévase progresivamente hasta la inteligencia de lo fundamental, procediendo siempre de lo conocido a lo desconocido, de lo aparente a lo oculto, de lo cierto a lo incierto. Para que el resultado sea verdadero, es forzoso que la investigación se haya realizado gradualmente sin soluciones de continuidad, sin prematuras anticipaciones. En este sentido no es otra cosa el *argumento* que un razonamiento, por el cual se pasa de lo creído y averiguado a lo desconocido o dudoso.

En el proceso intelectual descrito aparece como primer objeto de credibilidad el testimonio de los sentidos, aun cuando a veces puede engañarnos.

El segundo motivo de credibilidad suele ser para nosotros lo que nuestros particulares afectos nos persuaden, en lo cual puede haber también ciertamente mucho de erróneo. A evitar estos errores tiende la Ló-

gica, y especialmente la parte llamada *De inventione*, cuyo objeto es desenvolver en preceptos científicos la razón inquisitiva, y reunir ordenadamente los argumentos que nos llevan a la probabilidad.

Si hemos de dar crédito a Cicerón, fué Aristóteles quien por primera vez sistematizó esta materia, estudiando con método los lugares comunes o *Tópicos*, de donde saca el dialéctico las soluciones generales que a cada cuestión aplica.

Son los lugares dialécticos—dice Vives—como los rótulos que los boticarios y perfumistas ponen a los frascos, donde encierran su mercancía, con objeto de que no sea necesario revolverlo todo para buscar alguna cosa. Por eso no conviene ignorarlos, aunque sí es bueno simplificar la doctrina corriente acerca de esta materia, atendiendo para ello a los principios de la Metafísica.

Seguidamente expone Vives la clasificación de los lugares dialécticos, manifestando su respectivo contenido y naturaleza en términos que discrepan poquísimo de los empleados por Aristóteles. Así trata de los lugares comunes (lógicos), de la esencia, del género, de lo propio, de la definición, del accidente; estudia también los *gramaticales*, como la etimología, y los conocidos en el lenguaje de las escuelas con el nombre de *coniugata* (14); y no olvida los lugares *metafísicos* del todo, de las partes, de la acción, de la causa *(eficiente* y *final)*, del instrumento, de los efectos, del continente (espacio, tiempo), de los atributos, de la identidad, del ejemplo, de los términos opuestos (relativos) y otros varios, siguiendo la doctrina expuesta por el Estagirita en los *Tópicos* y en la *Retórica*.

Examina después los argumentos de autoridad, y trae algunas reglas para determinar su valor, según la ciencia, veracidad y personales dotes de la persona de que se trate, y según también la materia sobre que

versa el razonamiento. Termina el libro aplicando, como ejemplo práctico, al concepto de *hombre* todos los tópicos señalados, y dando atinados preceptos acerca de su uso en las discusiones; «oportet eum—dice—qui inventurus est, versatum esse diligenter in praesenti quaestione, et tenere saltem generalia in ea arte de qua sumitur materia dicendi; si non sit ex arte ulla, *certe sensum communem vitae*, quid probabile sit iis, apud quos est dicturus, quid absonum; ad quae prudentia adiuvamur». Muchas de estas consideraciones fueron ampliamente desenvueltas por nuestro filósofo en el tratado *De ratione dicendi.*

Constituyen la segunda parte de la lógica vivista los tratados *De censura veri in enuntiatione* y *De censura veri in argumentatione.*

Es en ambos tan trascendental la influencia aristotélica, que a veces se convierten en mero trasunto o sencilla simplificación de la doctrina de *la Hermeneia* o de los *Primeros analíticos.* Esta notoria semejanza nos dispensa de hacer un prolijo análisis de la producción de Vives.

La distinción establecida por el filósofo español entre la *inventio* y el *iudícium argumentorum*, haciendo preceder el estudio de la primera al conocimiento del segundo, prueba la escasa originalidad con que Ramus procedió al acusar a Aristóteles y a los Escolásticos de tratar de los lugares después de haber dado las reglas de los argumentos, debiendo explicarse todo lo relativo a la invención antes de estudiar estas reglas, toda vez que lo más natural es haber hallado la materia antes de pensar en ordenarla (15).

Examina Vives en el primer libro *De censura veri* el valor lógico de los vocablos y simples proposiciones, tratando luego en el segundo de los argumentos en general, y especialmente de la teoría del silogismo.

Comienza por distinguir en los vocablos el conocimiento del *signo* del de *lo significado*. Reputa la voz *significante* como nota común que sirve para la expresión de los conceptos mentales, en el cual sentido la *significación (significatio)* misma, más bien que a la cosa, se refiere a la inteligencia del que habla o escucha. Esto autoriza para establecer una diferencia fundamental entre las palabras que tienen significación para el espíritu, como *hombre*, *yerba*, *blanco*, *negro*, *Héctor*, etc., y aquellas otras que no recuerdan a la inteligencia imagen alguna, sino tan sólo alguna modalidad del objeto, vr. gr., *todo*, *alguno*, *cierto*; y en general, las partes de la oración que no admiten inflexión gramatical.

A la primera clase de vocablos se les denomina *categoremáticos* o *predicativos*; a la segunda, *sincategoremáticos* o *compredicativos* (muy abundántes en las lenguas modernas).

Entre las palabras, hay también algunas que directamente significan las cosas, mientras otras expresan o designan sólo los vocablos mismos; aquéllas podrían ser calificadas de *nombres de las cosas*; éstas, de *nombres de los nombres*.

A seguida enumera Vives, con innecesaria prolijidad, las distintas especies de palabras (*unívocas*, *equívocas*, *metafóricas*, *análogas*, *ambiguas*, *simples*, *compuestas* etc.), en el cual minucioso análisis tanto aguzaron el ingenio los Escolásticos y pasa luego al estudio de las proposiciones. Distingue con Aristóteles la voz *significativa (lógos semantikós)* de la voz *enunciativa (lógos apophantikós)*, contrayendo el concepto de la segunda a la expresión de ideas en las cuales hay verdad o falsedad. Llama categóricas o predicativas a las oraciones cuyo verbo está en indicativo; clasifica con Aristóteles las enunciaciones en *simples* y *compuestas* (*De interpret.*, *c. V*), y distingue en la

oración el *sujeto* del *predicativo*, reputando al primero como materia o fundamento del predicado.

Definidos el sujeto y el predicado de la proposición, pasa Vives a la consideración del verbo, distinguiendo en él la *virtud unitiva (coniungendi vis)* del *tiempo*. Estudia después las diversas clases de proposiciones (*singulares*, *particulares*, *mixtas*, *universales*, *colectivas*, *infinitas*, *compuestas*, etc.), deteniéndose especialmente en el examen de las especies de universalidad, pero sin entrar en el de las infinitas maneras de proposiciones compuestas (*copulativas*, *disyuntivas*, *causales*, *adversativas*, *ilativas*, *aprobativas*, etc., etcétera), imaginadas por la exquisita sutileza de los dialécticoss para torturar el ingenio de los principiantes. Algo dice también de las figuras gramaticales, exponiendo a continuación, en breves líneas, la teoría de la contrariedad y contradicción de las proposiciones, explanada por Aristóteles en la *Hermeneia*.

Respecto de la verdad o falsedad de las proposiciones, advierte Vives que semejante juicio no puede ser formulado con fundamento más que por el inteligente en la materia a que la proposición se refiere; la Lógica no puede ofrecer otra cosa que el *instrumento* para la indagación de aquellas circunstancias. Determinado el concepto de lo necesario y de lo posible, nociones que caracterizan la naturaleza de las proposiciones conocidas con el nombre de *modales*, expone Vives tres importantes reglas para juzgar de la verdad o falsedad de las enunciaciones, fundándose en la extensión de los términos.

Siguen a estas reglas algunas consideraciones acerca de la influencia del tiempo verbal en la índole de la oración, y termina la primera parte del tratado con la exposición de la doctrina relativa a las proposiciones compuestas, a las equivalencias y a las contradicciones, cuyas leyes formula Vives con notable claridad.

En el segundo libro *De censura veri*, trata Vives de la teoría de la argumentación. Define ésta como reunión de proposiciones, de las cuales las posteriores nacen de las anteriores por modo natural y necesario. Son sus términos *antecedente* y *consiguiente*, y sus formas variadísimas (*entimema*, *epiquerema*, *ejemplo*, *comparación*, *inducción*, *dilema*, etc.); pero entre ellas merécele a Vives particular atención la *inductio*, o *epagogé*; «todas las ciencias—dice—fueron inventadas mediante la inducción, y sus leyes se formularon aplicando el artificio del entendimiento a los experimentos particulares que mostraban los sentidos, y a veces también a los datos de nuestra propia conciencia» (16).

A seguida desenvuelve Vives la teoría del silogismo, que es en el fondo idéntica a la explicada por Aristóteles en los *Primeros analíticos*. Define el razonamiento silogístico «*comparatio duorum ad tertium, ex qua nascitur illorum duorum habitus inter se, ut vel nectantur, vel dissolvantur*», y advierte que todo el proceso del silogismo consiste en inferir la particularidad, o la universalidad, de la universalidad; la negación, de la negación; y la afirmación, de la afirmación. Muestra después los términos del silogismo y explica sus diez y ocho formas, valiéndose de los ejemplos usuales «ne in eo—dice—quod nihil refert, affectate videamur discedere a trita et vulgari via». Reduce todas las formas—siguiendo a Aristóteles—a *tres* figuras, según la ordenación del término medio, olvidando la posibilidad de una cuarta, en que dicho término sea predicado en la mayor y sujeto en la menor, sin que valga decir que sea éste un modo indirecto de la primera figura, porque, como un lógico advierte, no se puede afirmar propiamente que la conclusión está invertida cuando se desconoce o se pretende probar. Lo restante del libro versa sobre la conversión de las proposiciones y la naturaleza del término medio; advirtiendo

finalmente Vives el poco uso que del silogismo suele hacerse en el lenguaje ordinario y en la oratoria, por la monotonía que al discurso imprimiría, razón por la cual se concede la preferencia a los entimemas, que son silogismos imperfectos.

En el fondo, la obra de Vives no es otra cosa que simplificación unas veces, aclaración otras de la doctrina peripatética, mezcladas con reminiscencias de las especulaciones escolácticas, cuya influencia se echa de ver principalmente en el primer libro *De censura veri.* Mucha parte del plan y algunas notables observaciones de carácter psicológico, es lo que de derecho corresponde a Vives.

La lectura de estos tratados lógicos revela también que el filósofo valentino hubo de abdicar en la composición de los libros *De artibus* muchas de las exageradas prevenciones que contra la dialéctica peripatética mostró en los *De causis corruptarum artium.*

La empresa de restauración del verdadero Aristóteles fué de todas suertes altamente sensata y meritoria, y en tal sentido ha de considerarse a Vives como principal caudillo de aquel peripatetismo clásico tan brillantemente representado en nuestra patria por Sepúlveda, Gouvea, Ruiz, Pedro Juan Núñez, Cardillo de Villalpando, Juan Bautista Monllor, Páez de Castro, Martínez de Brea y Pedro de Fonseca, entre otros de menor importancia.

En el libro primero *De las causas de la corrupción de los estudios,* formula Vives sus principios de crítica, y los aplica prácticamente al estado de las disciplinas en su época.

Señala como causas y razones principales de aquella corrupción las siguientes:

A) El abuso de la disputa.

B) La soberbia científica.

C) El error de pensar que el estudio de las letras no debe emprenderse con otro fin que el de conseguir riqueza y honores o cierto popular renombre.

D) La mala inteligencia de los textos, ya por su propia obscuridad, ya por las alteraciones que han experimentado, ya porque aquellos a quienes considerábamos como nuestros guías, fueron los primeros en inducirnos a error. A lo cual se agrega la falta de comprensión de los idiomas antiguos.

E) La obscuridad que algunos autores antiguos, y especialmente Aristóteles, afectaron.

F) El inconsiderado acatamiento de la autoridad, que es una de las más funestas causas de degeneración de las disciplinas.

G) La falta de una sana crítica que permita discernir con fundamento qué obras deben atribuirse a un determinado autor y cuáles no. *Es preciso, pues*—afirma Vives—, *publicar ediciones críticas de los autores antiguos.*

H) El preferir los compendios y obras de carácter práctico y vulgarizador al estudio de las mismas fuentes.

I) La facilidad en la concesión de grados académicos.

J) El método adoptado para la investigación científica. Vives ensalza los méritos de la inducción, y censura a los de su tiempo porque: «*non penetrarunt ex affectis ad causas primas; non ex compositis ad elementa et initia; non ex singulis collegerunt universum; non ex universo praeceperunt de singulis, et quasi fluvium qua opus esset corrivarunt*» (17).

Ya veremos cómo aplica Vives estas ideas a cada una de las artes.

CAPITULO IV

Doctrina lógica de Vives (Continuación). La Gramática general. La Dialéctica

FUENTES:

A) Las mismas citadas en el capítulo precedente.
B) *Linguae latinae exercitatio*. (I, 280-420).
C) *De ratione studii puerilis, epistolae II* (I, 256-280).
D) *De conscribendis epistolis* (II, 263-314).
E) *Isocratis Areopagitica oratio*. (V, 1-35).
F) *Isocratis Nicocles, sive auxiliaris* (V, 36-61.)
G) *Bucolicorum Vergilii interpretatio potissimum alegorica*. (II, 1-71.)
H) *In Georgica Publii Vergilii Maronis praelectio*. (II, 71-82).
I) *In Convivia Francisci Philelphi praelectio*. (II, 83-86).
J) *Veritas fucata, sive de licentia poëtica, quantum Poëtis liceat a veritate abscedere* (II, 517-531).
K) *Somnium, quae est praefatio ad somnium Scipionis Ciceroniani*. (V, 62-102.)
L) *Vigilia in Somnium Scipionis*. (V. 103-153.)
M) *In pseudo-dialecticos*. (III, 37-68).
N) *De disputatione*. (III, 68-82.)
O) *Commentaria in XXII lib. De Civitate Dei Divi Augustini*. (Basileae, M.D.LV).

La parte crítica de la Dialéctica vivista está principalmente contenida en el opúsculo *In pseudo-dialécticos*. La parte positiva o doctrinal, en el libro *De disputatione*.

Manifiesta Vives en el opúsculo *In pseudo-dialécticos* que siendo la Dialéctica, como el mismo Aristóteles enseña (1), un medio de investigación que abre camino para llegar a los principios de todas las ciencias, es contraproducente acumular en ella conceptos obscuros y alambicados, que nadie puede entender sino quien los fabricó, conceptos más intrincados que oráculos délficos, pues requieren sobrenaturales intérpretes para su declaración. «Casi todo lo que tratan en sus silogismos, oposiciones, conjunciones, disyunciones, explicación de proposiciones, etc., no es otra cosa que adivinanzas por el estilo de aquellas que los niños y las mujeres suelen proponerse a manera de juego:—¿Qué cosa es la que cayendo de lo alto no se rompe y dando en el agua se deshace?»

Se burla de las sofísticas puerilidades en que se entretienen los falsos dialécticos, probando, v. gr., que el Rey de Francia carece de criados porque no lo son suyos los que sirven al Rey de España; que un hombre ebrio puede jurar no haber bebido vino, pues no bebió del que hay en la India; que Sócrates, encerrado en la cárcel y viendo en el cielo una estrella por la ventana de su aposento, ve toda la estrella y no ve *toda* estrella, y otras *commixtiones maiores quam ullus unquam pharmacopola facit* (2), para cuya enumeración agotan hasta la última letra del segundo alfabeto. El delirio sube de punto cuando tratan de las infinitas modificaciones de las ideas de necesidad y contingencia, características de los silogismos *modales*, y cuando se ocupan en la superposición y múltiples transposiciones de la partícula negativa, como en la frase: *non non homo non possibiliter non currit*, en la

reunión de términos semejantes, y en otras combinaciones *non minus egregiae.*

No eran nuevos estos vicios. Procedía de los mismos orígenes del Escolasticismo. Conocidas son las acerbas críticas que hacia el siglo XII dirigió Juan de Salisbury a los sofistas de su tiempo. Recientes estaban, por otro lado, las burlas que de los falsos dialécticos hicieron Erasmo en su Μωριας Εγκωμιον y Tomás Moro en su libro *De optimo Reipublicae statu, deque nova insula Utopia*—1516.

«¿Qué es, pues, vuestra dialéctica—prorrumpe Vives—sino un arte de palabras con el cual pretendéis engañar alterando la significación de los vocablos? Decidme: ¿qué es lo que enseña? Demasiado prueba no contener esas especulaciones ciencia alguna, el hecho de que no sirven para fundamentar conocimiento de ninguna especie, ni dejan tras sí elemento aprovechable para la inteligencia, de suerte que cuando sales de las aulas, a no ser que poseas una memoria tenacísima, todo aquel humo, al soplar el viento más suave, se disipa.» Por eso estos hombres, tan atrevidos y locuaces en las aulas, «cuando del interior de su escuela salen a la comunicación con personas sensatas, de tal modo quedan atónitos, como si hubiesen sido criados en selvas. Entonces les parece nuevo y prodigioso el aspecto de las cosas, y semejan haber sido trasladados a otro orbe. ¡Tal es su ignorancia de la vida y su falta de sentido común!... De aquí resulta su completa ineptitud para todo lo que sea realizar negocios, desempeñar embajadas, administrar haciendas públicas o particulares y gobernar pueblos, pues para todo esto son tan útiles como lo serían hombres de paja.»

Les reprende luego por desatender el ejemplo de Aristóteles, *vir divino ingenio, indefesso et singulari,* quien al explicar en las *Categorías* la naturaleza de

los términos y proposiciones que producen ciencia; en las *Perihermenias*, la formación de las proposiciones: en los *Primeros Analíticos* los silogismos en general; en los *Ultimos* la teoría de la demostración; en los *Tópicos* la de los silogismos probables, y en la *Refutación de los sofistas* las cavilaciones y argucias de los pseudo-filósofos, no molesta al discípulo con esas heladísimas y estultísimas suposiciones, ampliaciones, restricciones y letrillas—*litterulae*.

Censura también la inconcebible terquedad con que se aferran los pseudo-dialécticos a sus descabellados artificios, hasta el extremo de que «antes recibirán la muerte que renunciar a su perversa opinión», prueba fehaciente de no ser insólita la raza de los discípulos del Doctor Godínez.

Pero lo que más fuertemente provoca la indignación de Vives es el estilo escabroso y selvático de los falsos dialécticos, cuya obscuridad no obedece a otra causa que al deseo de alucinar al vulgo, fácilmente propenso a admirar lo que no comprende.

Como ejemplos de vocablos bárbaros que los sofistas empleaban, cita Vives *incipit*, *desinit*, *immediate*, *in rigore*, *tantum*, *alter*, *alius*, *uterque*. A este propósito hace notar que si bien hay mucho de convencional en el lenguaje, las palabras de cada idioma tienen también un valor propio, el que les da el uso. Por eso ni las voces romanas tienen la acepción que les den los indios o los parthos, sino la que les asigna el uso entre los romanos, ni las palabras índicas o párthicas tienen el significado que quieran darles los romanos, sino que las latinas poseen la propiedad latina y las párthicas la de los Parthos. «Así, pues—continúa—, si yo hago uso de la dialéctica vivista, tú de la de Fort, aquél de la de Lax, el otro de la de Dullard, significarán las palabras que empleemos lo que a cada uno se nos antoje; pero si todos usamos la dialéctica lati-

na, habremos de acomodarnos, no a nuestro arbitrio, sino a la regla y costumbre latinas.»

Vindica después la Gramática del desprecio en que la tenían sus ignorantes adversarios, y concluye manifestando la esperanza de una era de mayor y más ilustrada libertad literaria.

El opúsculo *In pseudo-dialecticos* es un modelo de crítica sensata, sin personalismos ni apasionamientos. Censura vicios que habían llegado a obscurecer por completo los grandes méritos de la lógica tradicional, y de los cuales no estuvieron exentos sus más ilustres representantes, sin excluir a Santo Tomás de Aquino, es, a saber, el abuso del razonamiento deductivo en cuanto al método, la investigación de cuestiones ociosas y pueriles en cuanto al fondo. El afán de sutilizar, de quintaesenciar lo más natural y corriente, unido a la exageración de la argumentación silogística y a un estrecho criterio de intransigencia, produjeron, como natural corolario, la decadente situación de la Filosofía escolástica en los siglos que coinciden con la época del Renacimiento.

No es el pensamiento de Vives, como veremos al tratar del opúsculo *De disputatione*, negar la necesidad y utilidad de la Dialéctica. No incurre en los extremos a que llegó Pedro Gassendo, el célebre autor de las *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, porque no es Aristóteles a quien combate, sino a los que torcieron y corrompieron sus enseñanzas, sustituyendo la lectura de los buenos autores con la de los indigestos comentarios a las Súmulas de Pedro Hispano. Lo que Vives rechaza es la mala dirección de la disciplina dialéctica, la aplicación inmoderada del δεῖ πστεύειν τόν μανθάνοντα del Estagirita.

La semilla sembrada por Vives y propagada por Fox Morcillo en su libro *De philosophici studii ratione*, por el Brocense en su tratado *De nonnullis Porphy-*

rii, aliorumque in dialectica erroribus scholae dialecticae, y por el insigne valenciano Pedro Juan Núñez en sus preciosos opúsculos *De studio Philosophico*, *Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae et de illarum remediis* y *De constitutione artis Dialecticae*, tardó en producir frutos en nuestra Patria. Cuando en 1587 publicó Pedro Simón Abril su *Primera parte de la Filosofía, llamada la Lógica, o parte racional*, escribía lo siguiente acerca de los dialécticos de la época:

«El tiempo, dize el antiguo prouerbio, lo produze todo, y el mismo lo consume. Desta sentencia me parecio aprouecharme, porque viene a proposito de lo que tengo de tratar en el capitulo presente. Antiguamente nos dio el tiempo muy discretos maestros en esta facultad de logica, como fueron vn Aristoteles, vn Chrysipo, vn Temistio, vn Ciceron, vn Boecio, vn San Agustin, con otros muchos que dexo de contar por la breuedad: los quales nos enseñaron en Latin y en Griego, dota y descretamente, las cosas tocantes a esta facultad. Lleuonoslos el tiempo, y sepultando todas las buenas letras, truxonos en lugar dellos vn puro barbarismo, vnos malos escriptores de logica: los quales no entendiendo el lenguage y artificio de aquellos primeros graues escriptores, inuentaron vna logica monstruosa: la qual con grandisimo daño de los buenos entendimientos ha reynado muchos años en las escuelas publicas, hasta que Dios, por su misericordia, ha querido despertar en nuestros tiempos ingenios muy graves, que han procurado de restituyr esta facultad en su autigua possession, valiendose de la ley *unde vi:* y despertando las letras antiguas, que de puro oluidadas a muchos les parecen nueuas. Aunque no faltan todavia en las escuelas personas autorizadas solo con la edad que todo lo que ellos no saben, condenan por malo: y como no saben mas de aquellas sofisterias y barbarismos, dan bozes diziendo que todo

lo demas es perdicion. Pero gracias a Dios, que los buenos y claros entendimientos de los que aprenden, comiençan ya de gustar la differencia que ay del sabor que tiene el pan de trigo al que tiene el de villotas. Y es de crer que en aquellos siglos antiguos, quando se hallo el vso del pan de trigo y se dexo el de las villotas, deuio de auer tambien algunos, assi barbaros y porfiados, que se ponian a defender el vso del pan de villotas, hasta que los hombres, conuencidos del sabor y gusto del pan de trigo, aborrecieron las villotas y a sus defensores, dexandolas para mantenimiento de los puercos» (3).

Pero nuestros dialécticos no siguieron el camino iniciado por tan ilustres maestros. Las buenas esperanzas de Simón Abril hubieron de desvanecerse bien pronto. Volvimos a las andadas durante todo el siglo XVII y buena parte del XVIII, y aun a fines de éste, a pesar de los trabajos de Tosca, Piquer y Martín Martínez, de la versión del *Arte de pensar*, de la introducción de la filosofía de Locke y de Condillac, que tan excelente acogida mereció a Jove-Llanos, Meléndez Valdés, Reinoso, Marchena y a los PP. Jesuítas Eximeno y Andrés, y de la publicación de sátiras como el *Ocaso de las formas aristotélicas* de Zapata, o *Los aldeanos críticos* del P. Isla, a duras penas dejaban de las manos nuestros lógicos los rancios tratados de *Súmulas;* difícilmente se resfriaba su amor a las recónditas agudezas del *Cannocchiale Aristotelico.*

La tendencia combatida, que no debe llamarse aristotélica, porque el Escolasticismo no llegó a conocer por completo al verdadero Aristóteles, ni entendió siempre acertadamente la parte que pudo conocer, guarda más de una analogía con la desviación significada en los tiempos modernos por las escuelas de Hegel, de Schelling, y de Fichte respecto de la doctrina pura de Kant, así como la reacción que originó, mantiene es-

trecho enlace con la representada en nuestro siglo por la doctrina positivista.

Pues esa reacción filosófica del Renacimiento, como habrá ocasión de confirmar, tiene en Vives su principal representante. El papel que Vives personifica en el opúsculo *In pseudo-dialecticos* es análogo en cierto modo al desempeñado por Sócrates en sus contiendas con los Gorgias y los Protágoras. Uno y otro, en efecto, procuran traer la filosofía a la realidad de las cosas, practican la moderación y la prudencia en las especulaciones metafísicas, y dedican preferentemente su atención a los estudios experimentales.

En el opúsculo *De disputatione* se propone Vives investigar aquella función, que denomina *disputatio*, de la *facultad examinandae veritatis* que Dios otorgó al sér racional.

Define Vives la *disputatio:—«argumentorum ad aliquid probandum, aut improbandum, comparatio.»* ¿A qué facultad del ánimo pertenecerá semejante función? Cita aquí nuestro filósofo la división de las funciones anímicas propuesta por Juan Filopono:—*Entendimiento, Razón* (διάνοια), *Opinión*, *Fantasía* y *Sensibilidad.* De estas operaciones, la διάνοια o *cogitatio (razón)* es la más elevada. Consiste su oficio en juzgar o discurrir acerca de los datos que las demás facultades le proporcionan. A tal obra contribuye poderosamente el entendimiento, facilitando a la razón como fundamentales axiomas aquellas *informationes naturales* de que antes hablábamos *«in omnium animis impressae inculptaeque notiones, ex quibus aptissimae ac firmissimae rationis nectuntur syllogismi, in quibus est scientia, si alibi usquam.»* A la razón pertenece, por consiguiente, la *disputatio*. Y pues que la *disputatio* tiene como particular ministerio la comparación y el examen de los argumentos que demuestran la pro-

babilidad, conviene conocer la naturaleza y fuente de aquéllos.

De dos órdenes de principios pueden proceder los argumentos: de verdades ciertas, demostradas y necesarias, o de simples probabilidades o conjeturas. De dos fuentes generales nace asimismo la falsedad de los razonamientos: de la materia, o de la forma; el conocimiento de la primera corresponde a cada ciencia en especial; la forma es objeto de consideración en este tratado, dejando aparte todo lo relativo al silogismo.

Define a continuación Vives el concepto de lo probable, y después de algunas ligeras observaciones generales acerca de la argumentación, pasa a tratar de cada una de las distintas especies de razonamientos que pueden servir para probar alguna conclusión. Así estudia el *ejemplo*, la *enumeración*, la *inducción*, la *comparación*, la *gradación*, el *sarites,* el *dilema*, y algunos más de los principales argumentos. Refiriéndose a la inducción, dice Vives: *inductio Socratica argumentatio est conformis naturae; quum in aliis ita sit quae suna similia, ita debere esse in hoc.»*

Esto por lo que toca al raciocinio interior y secreto, al soliloquio tácito, a la tranquila investigación de la verdad. Otras reglas necesita la controversia pública, la discusión con el adversario, fin especial de la dialéctica. En este punto limítase Vives a simplificar o reducir a breves términos la doctrina peripatética. Recomienda el conocimiento exacto de la tesis, para que la discusión sea fructífera; aconseja también la definición de los principios, y advierte, por último, la conveniencia de no perder la serenidad en la controversia.

Trata, finalmente, de la sofística. Hace ver que el propósito del sofista no es el conocimiento de la verdad, sino el medro personal, alcanzado a costa de la reputación del contrario, con el cual objeto tiende a lograr que el adversario yerre y defienda paradojas, o

sea opiniones opuestas al común sentir de la generalidad.

Para la refutación de los sofistas deben tenerse presentes tres cosas: la ambigüedad de los vocablos por aquéllos empleados, la proposición de principios falsos en lugar de los verdaderos, y el vicioso enlace de los términos del raciocinio. El sofista busca tan sólo una sabiduría aparente, se contenta con demostraciones ficticias, porque sólo pretende su particular provecho.

El libro tercero *De corruptis artibus* es, seguramente, uno de los más importantes de la obra vivista, «no sólo para la historia de la escolástica sucesiva, como advierte Lange, sino por las excelentes y delicadas observaciones que sobre el mismo Aristóteles contiene.»

En efecto, hace Vives en este libro una detenida disección del *Organon*, que representaba la base de la dialéctica dominante en las escuelas. Por eso el trabajo del gran humanista ha sido como un arsenal donde, con más o menos discreción y tino, han ido a buscar sus argumentos la mayor parte de los adversarios de la dialéctica aristotélica, desde Ramus y Bacón hasta los modernos partidarios de la *Lógica absoluta*.

En nuestra opinión, sin embargo, si algunos de los razonamientos de Vives merecen consideración atenta, la mayor parte de los que al hacer la crítica del *Organon* expone son bastante débiles y no muy dignos de la penetración y del buen juicio de que dicra muestras en otras cuestiones el humanista valentino. Tal observará el lector en la exposición de la doctrina.

Manifiesta Vives la importancia de la materia, haciendo notar que de la corrupción de la Dialéctica han sobrevenido graves daños a la Filosofía, a la Medicina y a la Teología, ciencias que con aquélla mantienen estrecha conexión.

Ha ocurrido con la Dialéctica—dice—lo que con los códices, que se van alterando más a medida que pasan de unas a otras manos ignorantes, resultando al cabo que son los mejores los que permanecieron intactos en los estantes de las bibliotecas.

A esta decadencia han contribuído antiguos y modernos; de aquéllos, y en particular de Aristóteles, «que es el primero de todos, en esta como en las demás disciplinas» *(quorum primum, ut in omni artium humanarum genere...)*, trataremos antes.

Sería prolongar demasiado este ya sobrado extenso capítulo analizar uno por uno todos los argumentos de Vives contra la Lógica aristotélica. Harémonos cargo, empero, de los principales:

En primer lugar, es de advertir que Vives, como Ramus y la mayor parte de los filósofos de la época, confunde la Lógica con la Dialéctica, y, lo que es peor, atribuye también esa confusión al mismo Aristóteles, lo cual ciertamente no hubiera hecho, de recordar bien las palabras del filósofo griego. Esa confusión es tan trascendental, que con sólo desvanecerla caen por tierra muchas de las objeciones de Vives. «¿Qué tienen que ver con la Dialéctica las cuestiones acerca de la ciencia, de la opinión y de la ignorancia? Pues la demostración ¿corresponde acaso al dialéctico?—pregunta el humanista, refiriéndose al contenido de los *Ultimos Analíticos*—. Ahora bien: ni las cuestiones mencionadas, ni la teoría de la demostración, han sido tratadas por Aristóteles en la *Dialéctica*, sino en parte muy distinta de la Lógica. ¿Cómo podía ser de otro modo, si el mismo Aristóteles declara expresamente que aquellas cuestiones no pertenecen a la Dialéctica? «El dialéctico—advierte el filósofo—no se limita a una especie determinada de cosas; no demuestra nada

(oyde deiktikos oydenos), no es en modo alguno lo que el filósofo, que se ocupa en lo universal; porque no están todas las cosas en un mismo género, y aun cuando estuviesen, no sería posible que todos los seres se dieran bajo los mismos principios... Si la dialéctica demostrase, no todo, pero al menos *los elementos primeros y los principios especiales*, no interrogaría, porque, en efecto, si no se le concede nada, ya no tiene ningún medio de discutir contra la objeción que se le dirija» (4).

Tanto es así, que mientras en la *Analítica* estudia el silogismo demostrativo *(apodeiktikos sullogismos)*, en los *Tópicos* trata del dialéctico *(dialektikos sullogismos)*, el cual, a diferencia del anterior, saca sus conclusiones de proposiciones simplemente probables *(ex endoxon)*.

Cierto es que Aristóteles no da en parte alguna idea general de la Lógica, pero de su exposición se desprende que la consideraba como la ciencia del razonamiento *(toy sullogizesthai)*, una de cuyas partes era la Dialéctica, en los términos antes indicados (5).

Comienza Vives su censura citando íntegramente el capítulo de los *Tópicos* en que Aristóteles habla de la utilidad de la Dialéctica, y dice luego: «Si la dialéctica es lo que precede, no se ocupa ya únicamente en las *palabras*, sino también en las *cosas*, y aun *en todas ellas;* de donde se infiere que Aristóteles no juzgó la Dialéctica como mero instrumento de lo probable, sino como un tesoro o arsenal de toda investigación; lo cual ¿quién no ve que no pertenece a ningún arte ni facultad, y, si corresponde a alguna, es a la más excelente de todas, a la Metafísica?» Después de una cita de Cicerón que corrobora el pensamiento de Aristóteles, continúa: «en esto creo que siguió (Cicerón) a los Estoicos, los cuales definían la Dialéctica: «*ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo indiferente*»;

lo cual (como el definir, dividir y explicar las dificultades) es propio de toda disciplina, no de alguna en particular. ¿Por ventura pronunciará el dialéctico sobre la verdad o falsedad de aquel principio: *mejor es que gobierne al pueblo uno que muchos;* o sobre este otro: *el ángulo obtuso es igual a la suma de un recto y de un agudo?* Pero ni siquiera posee la Dialéctica *instrumentos* o *reglas,* como dice Cicerón; ¿qué regla dialéctica puede declararme si es o no verdad que un ángulo recto consta de dos agudos, como no sea la geometría?»

De las mismas palabras de Aristóteles se desprende que no era intención del Filósofo atribuir a la Dialéctica las virtudes que supone Vives, y que éste se equivocó notablemente en orden al concepto de aquella disciplina. No dice Aristóteles que conociendo la Dialéctica se posea ya la ciencia entera; lo que declara es que *sirve para su adquisición, abriendo el camino para llegar a los principios de todas las ciencias.* Por eso sostiene que la Dialéctica no *demuestra* (6), ni *define* (7), ni *divide* (8) (porque la *división* de alguna cosa supone su *conocimiento).* «No es el arte dialéctico—dice el sapientísimo griego—como la geometría; *pero se le puede poseer sin poseer la ciencia,* porque es posible que el mismo que no sabe una cosa ponga a prueba con motivo de esta misma cosa al que la ignora. Basta que el interlocutor conceda proposiciones, no conforme a lo que sabe, ni tampoco conforme a los principios de la cosa, sino conforme a sus consecuencias naturales, que puede muy bien saber, sin que por esto conozca en modo alguno la ciencia, pero que no puede ignorar sin ignorar también la ciencia. Es, por tanto, evidente que el arte ejercitativo (ἡ πειραστική) *no es la ciencia de objeto alguno determinado, y he aquí por qué se aplica a todo,* porque todas las ciencias tienen para su uso algunos principios comunes».

Luego el lógico, por el mero hecho de serlo, no podrá decir si es o no verdadero el teorema de que las áreas de dos rectángulos de idéntica base son proporcionales a sus alturas; pero impuesto en la significación de los términos, podrá declarar si es o no racional la conclusión, en vista de las proposiciones que se presenten.

Pasando al examen del *Organon* aristotélico, comienza Vives por observar el defecto de obscuridad en que a veces incurre el Estagirita, al cual reconoce, sin embargo, la gloria de haber reducido a reglas por primera vez esta disciplina, como también la Retórica.

Entiende Vives, y con él Hamilton y Ritter en nuestros días, que el estudio de las *Categorías* pertenece más bien a la metafísica que a la lógica. En esto hay que distinguir: las categorías, como predicados o acepciones del ser, corresponden a la Metafísica; pero *como géneros* en que se incluyen los que Aristóteles domina *atributos dialécticos* (género, propio, definición y accidente), pertenecen a la Lógica y deben estudiarse en ésta. Por eso dice con acierto Barthélemy Saint-Hilaire que «rechazar las Categorías, bajo ese pretexto o bajo otro, es mutilar, no solamente el *Organon*, sino también la Lógica».

Dos objeciones principales hace Vives a la doctrina de las Categorías: una, que no la expone Aristóteles ordenadamente; otra, que no es fácil averiguar los conceptos que a cada una de las categorías se reducen. Ignoramos—dice—el orden que siguió el Filósofo en la enumeración de las categorías; no siguió el orden de las esencias de las cosas, *que nadie puede percibir ni conocer (quem nemo percipere, et tenere potest)* (9), ni tampoco el orden de nuestro entendimiento, que parte siempre de los accidentes; por otro lado, en la naturaleza se dan primero *las causas*, *los principios*,

los elementos simples, después la *acción* y la *pasión*, y lo último de todo *lo compuesto*. Tampoco surgen al mismo tiempo la *cantidad numérica* y la *cantidad material*, porque aquélla resulta de la última, y antes es la *cualidad* que la *relación*, sin que la relación pertenezca a la naturaleza, sino al arte, como el *hábito*».

Verdad es; pero también es cierto que Aristóteles no se propuso exponer las categorías según orden o jerarquía determinada; más aún: sólo *dos veces* en el transcurso de sus obras cita completamente el número de aquéllas. En cambio, no puede haber manifestación alguna de *lo que es* la cosa, que no exprese, o la esencia (atributo idéntico a la cosa misma), o alguna de las diez categorías. Precisamente por eso es impertinente la afirmación de Vives, repetida luego por el Brocense: «que las categorías no ayudan nada para la definición *(haec genera nihil ad deffiniendum iuvant)*», pues no cabe ordenar representación intelectual alguna que no parta de las categorías.

De aquí la positiva realidad de las categorías aristotélicas, realidad que se echa de menos en las de Kant y Krause. Tanto Kant como Krause llaman categoría a la *unidad*, lo cual equivale a destruir por completo el valor práctico de aquel concepto. La *unidad* y el *ser* se convierten; tanto una como otro son atributos universales, y lo universal no puede tener existencia determinada. Por eso, mientras las categorías de Aristóteles son verdaderos *géneros*, no lo son las ideadas por los mencionados filósofos.

Encuentra Vives censurable el carácter excesivamente *gramatical* de la *Hermencia*. Podía parecer así en el siglo XVI, dada la extensión atribuída al concepto de la gramática; pero en nuestros días, circunscrita ya la noción de la última a sus verdaderos límites, no pueden estimarse exclusivamente gramaticales las cuestiones de que Aristóteles trata en el citado libro.

En los *Primeros Analíticos* reprueba Vives el estudio de la *modalidad* de los juicios. Hace notar (y no sin fundamento) que toda proposición modal puede expresarse adverbialmente, porque «*imposible*» equivale a «*nunca*», «*necesario*» a «*siempre*» y «*posible*» a «*alguna vez*». La verdad es que, bien considerada la desmesurada latitud que Aristóteles da a la doctrina de la modalidad (capítulos VIII a XXII), y el abrumador número de silogismos que de ella deduce, expresados la mayor parte con ejemplos *alfabéticos*, échase de ver la redundancia que indica Vives, y mucho más si se tiene en cuenta que, como el mismo Aristóteles confiesa, todos los silogismos modales pueden reducirse a las tres fundamentales figuras. De ahí que se dijese en las Escuelas: *de modalibus non gustabit asinus.*

Tratando después de los *Ultimos Analíticos*, califícalos Vives de «*doctum opus, acutum, et bonarum rerum plenissimum*»; pero dice que hay en ellos muchas cosas superfluas. Así, las cuestiones acerca de la opinión, del error y de la ignorancia, cree pertenecen más bien a la Psicología que a la Dialéctica, y de la teoría de la demostración dice que es materia inútil y vacía de substancia *(inanis est ergo tota de demonstratione traditio, et sine usu)*, más propia de la Metafísica que de la Dialéctica. «Pretende Aristóteles—dice Vives— que la demostración proceda de principios *verdaderos, primitivos, inmediatos, necesarios* y *causas de la conclusión;* y yo pregunto: ¿tiene en cuenta al decir eso nuestra capacidad o la naturaleza de las cosas? Lo primero no debe ser, porque *siéndonos desconocidas las esencias,* ¿cómo hemos de saber cuáles son los principios primeros y necesarios de la naturaleza?... Y si a los hombres atendió, no consideró cuánto varían los pareceres, pues lo que para unos es verosímil y aun evidente, para otros es muy dudoso u obscuro.» «Dadme—añade—una sola demostración que parta de

aquellos principios *verdaderos*, *primeros*, *inmediatos*, *notorios*, *anteriores* y *causas de la conclusión...*; ¿es que sólo las *causas* demuestran? ¿no son a veces mucho más ciertas y eficaces para nosotros las demostraciones por los *efectos?*»

Afirmar esto es sencillamente no haber comprendido en lo más mínimo el pensamiento de Aristóteles. Tocante a la mala colocación de las materias, damos por reproducido cuanto anteriormente dijimos acerca de la confusión que hace Vives entre la Lógica y la Dialéctica. Siendo aquélla la ciencia de las leyes del pensamiento, tiene muy racional explicación tratar en ella de las cuestiones sobre la ignorancia, el error y la opinión.

Pero es más grave lo referente a la demostración. Todos los argumentos de Vives parecen tender a negar la posibilidad de la ciencia, pues no otra cosa significa negar la posibilidad de la demostración en la forma indicada. «El saber de una manera absoluta las cosas, y no de una manera sofística o accidental—dice bien Aristóteles—consiste en conocer que la causa por la que la cosa existe es la causa de esta cosa, y por consiguiente, que la cosa no puede ser de otra manera que como se sabe. Lo que prueba claramente que el saber es poco más o menos esto mismo, es que entre los que no saben y los que saben no hay más que esta diferencia: que los primeros creen saber, y los segundos saben realmente que la cosa de que tienen conocimiento no puede absolutamente ser de otra manera que como ellos la saben... Si esto es saber, síguese de aquí necesariamente que la ciencia demostrativa procede de principios demostrativos, de principios inmediatos, más notorios que la conclusión de que son causa y a que preceden...; *verdaderos*, porque no es posible saber lo que no existe, por ejemplo, que el diámetro es comensurable; *indemostrables*, porque si fue-

ran demostrables no se sabrían, puesto que no se tendría la demostración de ellos...; *causas de la conclusión*, porque no sabemos una cosa sino después de haber conocido su causa; *anteriores a ella*, puesto que son causa; y *previamente conocidos*, no sólo en tanto que se conoce la palabra que los expresa, sino además porque se sabe que ellos existen.» Por donde se ve que lo manifestado por Aristóteles es que los principios deben ser causas *de la conclusión*, en tanto que proposiciones lógicas; y en este concepto, si del efecto concluímos la existencia de la causa, el efecto tiene a su vez carácter de *principio* y *causa* de nuestro ulterior conocimiento. En cuanto a los ejemplos de la demostración que solicita Vives, pueden citarse todas las demostraciones matemáticas, sin que esto sea decir que sólo las últimas reunan los caracteres del razonamiento científico, puesto que, como Aristóteles mismo declara, «no toda ciencia es demostrativa» (10).

Respecto a los *Tópicos*, limítase Vives a mostrar la prolijidad y desorden con que Aristóteles trata la materia dentro de cada una de las divisiones que hace del tratado.

Examinada en general la Lógica aristotélica, pasa Vives a estudiar la *Introducción a las categorías*, de Porfirio, y aquí su crítica no es más afortunada que en lo anterior. No hemos de seguirle en la argumentación; citaremos únicamente dos ejemplos, para que se observe la poca exactitud y el *parti pris* con que procede Vives en la materia. Con el objeto de demostrar la diversidad de opiniones reinante en punto al concepto de los atributos dialécticos, trae Vives una cita, de la cual resulta que Aristóteles, Quintiliano y Marciano Capella llaman *diferencia* la cualidad del bípedo en el hombre, mientras que Porfirio la denomina *propio*. Si Vives hubiese tenido presente el capítulo I del libro V de los *Tópicos*, hubiera reconocido que Aristó-

teles conceptúa también *propio* la mencionada cualidad; lo que hay es que se trata de un *propio relativo,* porque el ser bípedo no es *lo propio* del hombre comparado con el hombre, sino *relativamente* al caballo, por ejemplo.

Pero continúa Vives: «dicen que la *diferencia* y el *propio* no admiten más ni menos; y yo no veo por qué un hombre no ha de ser más apto que otro para la náutica o la medicina». La argumentación es en el fondo sofística, porque *propio* del *sujeto hombre* (o sea lo que le separa *de lo que no es hombre)* es, por ejemplo, la capacidad de aprender la medicina, y es patente que, no existiendo otro ser sino el *hombre* que tenga esa cualidad, no puede haber quien la posea en mayor o menor grado, pues *propio* «es aquello que se atribuye al sujeto cuando se le compara con todo lo demás y se le separa de todo lo demás»; pero no sería exacto decir que lo propio *de Pedro* en cuanto *Pedro* es la capacidad de aprender la medicina, puesto que Juan o Francisco pueden también aprenderla, y desde el momento en que lo propio no aisla de todo lo demás al sujeto *como sujeto*, deja de ser *propio.* Cosa análoga acontece respecto de la *diferencia.*

Con mayor acierto trata Vives a continuación de la depravación de la dialéctica en manos de los seguidores de Aristóteles y en las de los Escolásticos. Alaba a Cicerón por sus libros *De inventione rhetorica* «quod opus inutiliter ab Aristotele congestum, Cicero ad utilitatem ingentem aptavit». Pasa después a los nuevos Sofistas *«in quos*—dice—*tamquam in navis sentinam omnia huius artis vitia confluxerunt»,* y les censura duramente por su división de la Lógica en *antigua* y *nueva*, por sus pueriles cuestiones sobre el libro *De interpretatione,* por sus inútiles estudios acerca de las acepciones de los términos, de la modalidad de los juicios, y de los *exponibles*, *ampliaciones*, *restricciones,*

suposiciones, etc., etc., por su inmoderado afán de disputar, y por la supina ignorancia de que dan muestra en el latín.

Censura también la poca atención que se concede a las demás disciplinas distintas de la dialéctica: «dos años—dice—gasté yo en París para aprender la Lógica, y en cambio apenas uno para la Física, la Filosofía moral y la Metafísica, y aun en este último no dejaba de haber algo de dialéctica». Asimismo reprueba la brusca transición con que se lleva a los jóvenes del estudio de la Gramática al de una materia tan metafísica como son las Categorías, «a la manera que los antiguos Germanos sumergían a sus hijos recién nacidos en las heladas aguas del río».

Por último, repitiendo un concepto ya formulado en la carta *In pseudo-dialecticos*, les acusa de no haber comprendido al verdadero Aristóteles ni a ninguuo de los buenos autores.

Al terminar el libro critica Vives con alguna severidad las reformas introducidas en la Dialéctica por Lorenzo Valla: «monet in quibusdam neutiquam prave, etsi ea sunt perpauca; in plerique labitur, uf fuit vir ille vehemens, et ad faciendum indicium praecipitatus; nec solum in re dialectica falsus est, sed in philosophia, nam hanc quoque attingit, et quod magis mirêre, in praeceptis Latiuae linguae». No podía desconocer Vives los grandes servicios prestados al Renacimiento literario por el cultísimo autor de las *Elegancias*, pero tal vez tuvo en cuenta para la censura los extravíos que revela la obra *De voluptate et vero bono*, y el arrebatado carácter que mostró el humanista italiano en sus célebres controversias con Poggio.

Cuando nuestro D. Francisco de Quevedo escribió su *Providencia de Dios, padecida de los que la niegan y gozada de los que la confiesan*, dijo de la doctrina

aristotélica que era «prólogo admitido de la Teología escolástica, en cuya lógica, filosofía y metafísica se confeccionan todos los argumentos de las escuelas católicas, sirviendo de antídoto a la doctrina de Platón, con la cual, al opuesto, todos los herejes informaron sus errores» (11). Y cita a Tertuliano en apoyo de su afirmación.

Sin embargo, la lectura de los maravillosos diálogos platónicos revela, como recientemente ha demostrado el señor Lutoslawsky (12), que Platón, y no Aristóteles, es el verdadero padre de la Lógica, o por lo menos de la Dialéctica, aunque no se puede negar que el discípulo fué quien dió forma y estructura sistemática a la ciencia. Pero el antagonismo a que alude Quevedo, y de que supo aprovecharse en el siglo XVI Francisco Patrizzi, en su opúsculo *Aristoteles exotericus* (13), determinó la bifurcación de las tendencias idealista y realista durante la Edad Media y buena parte de la Moderna. La tentativa más chusca de armonía intentada durante el Renacimiento está representada por Sinforiano Champier (1472-1539), quien dió a luz en París, el año de 1516, una *Symphonica Platonis cum Aristotele, et Galeni cum Hippocrate*, en cuya portada los cuatro sabios, mostrando risueño semblante, aparecen tocando en concertado cuarteto violines y violoncellos (14). El mismo Rafael de Urbino, en su cuadro *La escuela de Atenas*, traduce de un modo artístico la representación de ambos filósofos.

Así como de Platón sólo dos diálogos, el *Timeo* y el *Fedón*, fueron conocidos en la primera época de la Escolástica, así dos tratados solamente de los que componían el *Organon* peripatético, las *Categorías* y la *Hermeneia*, traducidas al latín por Boecio (siglo V), fueron los textos de lógica peripatética de que pudieron disfrutar los predecesores de Alberto Magno (15).

Desde el siglo XII en adelante, y merced en gran parte a los trabajos de la Academia que reunió en Toledo el famoso Arzobispo D. Raimundo, en la que colaboraron el Arcediano Domingo Gundisalvo o Gonzalbo (16), Juan Hispalense, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto y Hermann el Alemán, las demás partes de la Lógica peripatética, como muchos otros libros del Estagirita, pudieron ser conocidas por versiones latinas de traducciones árabes, hechas, ya directamente del griego, ya de traslaciones siriacas.

En la Universidad de París, desde principios del siglo XIII, el objeto de las lecciones ordinarias en la Facultad de Artes llegó a ser casi exclusivamente la Lógica. Desde el 1 de octubre hasta el 25 de marzo, época de duración de los referidos cursos, versaban éstos sobre la *Introducción* de Porfirio, las *Categorías*, la *Interpretación*, el *Tratado* de Boecio *acerca de la división*, los tres primeros libros de sus *Tópicos*, la *Gramática* de Prisciano, los *Tópicos* y los *Elencos* de Aristóteles, los *Primeros* y los *Ultimos Analíticos*. Según Vives, se llamaba *Vetus Lógica* a las *Categorías* y a la *Hermeneia*, y *Nova Lógica* a los *Analíticos* y a los *Tópicos* (17).

Ese predominio del elemento dialéctico no fué peculiar de la segunda época de la Escolástica. Obsérvese también en la primera, y el *Tractatus de Intellectibus* de Abelardo (18), en unión con los nombres de Escoto Erígena, de Gerberto, de Roscelino, de San Anselmo y de Guillermo de Champeaux, lo prueban bastantemente. Lo que hay es que esos primeros escolásticos combinan la Lógica con la Metafísica, a la manera que Hegel y Herbart han hecho en nuestros tiempos, y las discusiones entre realistas, nominalistas y conceptualistas, comenzando por ser meras disputas dialécticas, acaban por tocar a los problemas más trascendentales de la Filosofía. En último término, cosa

análoga hizo Aristóteles; el Doctor Enrique Maier, en su reciente libro *Die Syllogistik des Aristoteles* (19), opina con Drobisch y De Brandis que el silogismo es puramente formal y que la *Hermeneia* y los *Primeros Analíticos* son independientes de la Metafísica de Aristóteles; Prantl, Trendelenburg, Ueberweg y Bonitz entienden, por el contrario—a nuestro juicio con más atinado criterio—que la lógica Aristotélica, como la kantiana, forma parte de un sistema metafísico y no se concibe fuera de él.

A pesar de las diatribas de que fué objeto por parte de los renacientes, los tratados lógicos del famoso, cuanto desconocido Pedro Hispano (Juan XXI?), escritor de la segunda mitad del siglo XIII, que reinaban oficialmente en la época de Vives, siguieron en boga hasta bien entrado el siglo XVI.

Pedro Hispano resume con bastante claridad la doctrina de Aristóteles. Define la Dialéctica en el libro I de sus *Súmulas* como *ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens,* y divide esa obra seis tratados:

I. *De la enunciación* (corresponde a la *Hermeneia).*

II. *De las cinco voces* (corresponde a la *Introducción* de Porfirio).

III. *De las Categorías* (corresponde a las *Categorías).*

IV. *Del silogismo* (corresponde a los *Primeros Analíticos).*

V. *Del silogismo dialéctico* (corresponde a los *Tópicos).*

VI. *Del silogismo sofístico* (corresponde a los *Elencos).*

No se ocupa, como se ve, en la materia de los *Ultimos Analíticos*. Pero, además del *Textus Summularum*, tiene Pedro Hispano varios opúsculos lógicos *(Parva logicalia),* donde se contienen las mayores lin-

dezas de su doctrina. Son en número de diez, aparte de un *Tractatus syncathegorematum,* que también se le atribuye, a saber:

1.°, *De suppositionibus;* 2.°, *De relativis;* 3.°, *De ampliationibus;* 4.°, *De appellationibus;* 5.°, *De restrictionibus;* 6.°, *De distributionibus;* 7.°, *De exponibilibus (De signis exclusivis, De dictionibus exceptivis, De dictionibus reduplicatis, De incipit et desinit, De nomine infinito, De comparativis et superlativis, De differt, De signo totus);* 8.°, *De obligatoriis;* 9.°, *De insolubilibus;* 10.°, *De consequentiis.*

Pedro Hispano, como hemos dicho, resume con buena claridad al Estagirita, aunque en ocasiones (v. gr., cuando, tratando de los parónimos, dice que *nomen denominativum debet comunicare cum nomine univoco in principio, et differre in fine, ut* a gramatica, gramaticus, *ab* albedine, albus), lo haga con cierta simple rudeza. A veces le añade algo de su propia cosecha, como cuando distingue tres especies de relativos: los que implican relación de igualdad; los que suponen relación de superioridad, y los que envuelven relación de inferioridad. Pero en los *Parva logicalia* la sutileza raya en lo infantil, como acontece en este trozo del tratado *De exponibilibus,* que literalmente traducimos:

«Síguese *de incipit et desinit* (de empieza y de acaba). Acerca de cuya exposición conviene notar que hay cosas que adquieren todo el ser a la vez en el momento *(simul in instanti),* como el hombre o el número binario, ya se realice eso mediante alguna mutación sucesiva precedente, como acontece en la producción natural, ya sin ninguna alteración previa, como en la creación del ángel; pero otras cosas adquieren el ser sucesivamente y parte por parte, como son las cosas naturales permanentes, cuya denominación depende de la contraria, como lo blanco y lo negro, lo

frío y lo caliente, y las cosas naturalmente sucesivas. También algunas cosas pierden todo el ser a la vez y en el momento, mientras que otras lo pierden sucesivamente. Y según estas diferencias, se dan cuatro reglas. La primera regla es: que las proposiciones *de incipit*, en las cosas cuyo ser se adquiere de una vez, se exponen por una copulativa, cuya primera parte es afirmativa de presente y la segunda negativa de pasado, como *ahora empieza el hombre*, o sea, *ahora es el hombre*, *e inmediatamente antes no lo era.* Segunda regla: las proposiciones *de incipit,* en las cosas cuyo ser se adquiere sucesivamente, se exponen por una copulativa, cuya primera parte es negativa de presente y la segunda afirmativa de futuro, como esta: *Sócrates empieza a ser blanco;* es decir: *Sócrates no es blanco*, *e inmediatamente después será blanco.* Tercera regla: las proposiciones *de desinit*, en las cosas cuyo ser se pierde de una vez, se exponen por una copulativa, cuya primera parte es afirmativa de presente y la segunda negativa de futuro, como *Sócrates es ahora hombre*, *e inmediatamente después no será hombre.* La cuarta regla es: las proposiciones *de desinit*, en las cosas sucesivas cuyo ser sucesivamente se pierde, se exponen copulativamente por medio de una negativa de presente y otra afirmativa de pasado, como ésta: *Sócrates acaba de ser blanco;* es decir: *Sócrates ahora no es blanco, e inmediatamente antes fué blanco.* De lo dicho se infiere de qué modo se expondrán las contradictorias de las anteriores y cómo procede la consecuencia en las mismas» (20).

Parécenos estar oyendo a los convidados del filósofo Tauro preguntándose, según refiere Aulo Gelio (21): *¿cuándo puede decirse que uno se levanta, cuando ya está en pie*, *o cuando aún permanece sentado?*

Versorio (22), el más afamado comentarista de Pedro Hispano, extremó las sutilezas de su modelo; así,

la disquisición gramatical, en unión con la metafísica, penetró en los dominios de la lógica, y ésta llegó a constituir el más erizado y espinoso de los estudios, absorbiendo por completo toda dirección filosófica y confundiendo las inteligencias más claras.

El mismo Le Fèvre d'Etaples (Faber Stapulensis) (? 1455-1537), tan encomiado como uno de los caudillos del Renacimiento francés, se limitó a simplificar la doctrina corriente, sin añadir nada nuevo, en sus útiles *Artificiales nonnullae Introductiones* (23), que Vives estudió y aprovechó probablemente.

En España habíamos tenido en el siglo XIII un filósofo que en nada cede a Hegel por lo que respecta a la extraordinaria amplitud de ideales, colosal elevación de miras, singular extravagancia de procedimientos y estupenda vaciedad filosófica: el beato Ramón Lull. Raimundo Lulio (1235-1315) practica en su *Ars magna generalis et ultima* la misma absurda confusión de lo real y lo ideal que constituye el fundamento, monstruosamente ridículo, de la lógica hegeliana, y cómo hizo notar con agudeza Pedro Ciruelo «*voluit dialecticam metaphysicae commiscere*», no dando lugar a ningún conocimiento científico: «*sed tantum inanis et confusa quaedam rerum cognitio*» (24).

Al espirar el siglo XV, los españoles nos distinguíamos por nuestra excepcional disposición para la sutileza dialéctica. Puede decirse que íbamos a la cabeza en este orden. Véanse, si no, el *Novus sed preclarissimus in posteriora analytica Aristotelis Commentarius* (Alcalá, 1529), del citado Pedro Ciruelo, donde acepta la doctrina de las especies sensibles e inteligibles; los *Scripta quam brevissima pariter et absolutissima* (Valencia, 1531), del Maestro Juan de Celaya, valenciano, Doctor que fué por la Universidad de París y Rector de la de Valencia, obra en la que discute, entre otras cosas, *utrum dominus Deus possit face-*

re aliquid melius quam fecerit; la *Prima pars logices* (Alcalá, 1519), del propio Pedro Ciruelo, donde declara derivar su doctrina *ex Parisiensium logicorum optimis* y fulmina contra las Ideas platónicas los rayos de su indignación peripatética; las *Inenodabiles omnium posterioristicarum resolutionum argutiae* (París, 1506), del Maestro Agustín Pérez de Oliva; la *Expositio super duos libros Perihermenias Aristotelis*, del Doctor Santiago de Naveros (Alcalá, 1533), discípulo en Alcalá del Doctor Juan de Medina, donde se deleita en las inextricables cuestiones de *futuris contingentibus;* el *Tractatus Syllogismorum* (París, 1507), del segoviano Luis Coronel, Profesor en el Colegio de Montaigu, de París; las *Questiones logice* (París, 1509, y Alcalá, 1540), la *Expositio super libros posteriorum Aristotelis* (París, 1510, y Lyon, 1529), el *Tractatus exponibilium et fallaciarum* (París, 1511) o el *Liber super praedicamenta Aristotelis* (Alcalá, 1538), del discípulo querido de Juan Maioris, el segoviano Antonio Coronel, hermano del anterior y Profesor como él en el Colegio de Montaigu, donde seguramente le conoció Vives; y sobre todos, el maestro de nuestro héroe, Gaspar Lax de Sariñena, en sus obras *Tractatus exponibilium propositionum* (París, 1507), *Tractatus sillogismorum* (París, 1510), *Tractatus de materiis et de oppositionibus in generali* (París, 1511), *Tractatus de oppossitionibus propositionum cathegoricarum in speciali, et de earum equipollentiis* (París, 1512) (25), *Tractatus obligationum* (París, 1512) y *Questiones in insolubilibus* (París, 1512) (26). Léanse, en el mencionado *Tractatus exponibilium* de Lax, los párrafos que dedica a tratar *de ly immediate*, y aquello de *si Sortes incipit per ultimum esse esse albus*, *Sortes incipit per primum esse esse albus et non e contra*, y se reconocerá que Feliciano de Silva queda muy atrás de todo esto en punto a intrincamiento de razones. Así

se comprende que Enrique Cornelio Agripa de Nettesheim (que a nuestro juicio es el principal autor de las *Epistolae obscurorum virorum)* llegase a abominar de todas las ciencias y artes, diputándolas por estériles y dudosas en su áureo tratado *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* (27), que tantos disgustos le originó.

La primera tentativa de reforma lógica que tuvo verdadera importancia en el Renacimiento fué la de Rodolfo Agrícola (Roelof Hysmann, 1442-1485).

Su clásico tratado *De inventione dialectica*, escrito en pulcro y atildado latín y lleno de discretísimas observaciones acerca del valor de la inducción y de la corrupción de la Lógica, debió despertar en Vives el sentido crítico que mostró inmediatamente que se vió libre del yugo escolástico. Agrícola, discípulo de Teodoro Gaza, entiende la Dialéctica en su verdadero concepto (como la entendió Aristóteles en sus *Tópicos)*, y habla de su división en dos partes: *invención* y *juicio* (28).

Examinadas las ideas vivistas, estamos autorizados para negar casi en absoluto la originalidad de las del famoso Pedro Ramus (1515-1572), como negamos la de su método. Cuanto dice Ramus en sus *Aristotelicae Animadversiones* (París, 1543) acerca de la división de la Lógica, las Categorías, la *Hermeneia*, la modalidad de los juicios, los defectos de Aristóteles, etc., etc., sin citar a Vives, lo había dicho ya éste, como Keckermann advierte (29) y como viene a reconocer el mismo Charles Waddington, biógrafo notable de Ramus, cuando confiesa la poca novedad dialéctica del ramismo (30), diciendo: «s'est donc véritablement une logique d'humaniste, plus appropriée à la renaissance littéraire du XVI[e] siècle qu'au mouvement scientifique des temps modernes, une logique qui reccommande l'observation de la nature humaine mais qui ne l'ob-

serve que dans les oeuvres mortes de l'antiquité, qui proclame en principe et revendique avec force l'indépendence de la raison, mais qui de fait, *et contrairement à l'intention de son auteur*, nous retient encore saous le joug des anciens, tout en nous affranchissant de celui d'Aristote et en rompant violemment avec la barbarie du moyen age.»

Lo que Ramus no aprendió en los libros de Vives fué aquella imparcialidad, aquella mesura, aquella moderación con que casi siempre discute el humanista valentino las doctrinas del Estagirita, a quien admira y respeta, manifestando *siente reparo* en apartarse de su enseñanza *(quem ego veneror, uti par est,* advierte, *et ab eo* verecunde *dissen tio)*. De aquí que, mientras en los escritos de Ramus tradúcese a menudo el espíritu de partido y el humor agresivo de su autor, es un acendrado amor a la verdad y un profundo respeto a las opiniones ajenas lo que resplandece en las producciones de Luis Vives.

Ramus simplifica a veces la doctrina aristotélica, como cuando, en su *Dialéctica*, reduce a unos los diez y seis modos de la identidad; otras la altera malamente, confundiendo, v. gr., la *contrariedad* con la *oposición;* y otras la sigue en un todo, como al tratar de la ciencia de la causalidad, de la relatividad, de las leyes de las artes y aun del silogiemo, puesto que el denominado por él *simplex contractus* es la tercera figura de Aristóteles, el *simplex explicatus* 1.º es la segunda, y el *simplex explicatus* 2.º la primera. En cambio, rechaza el método inductivo al decir (lib. II, capítulo XVII): *methodus ab universalibus ad singularia perpetuo progreditur.* »

Pero la obra lógica del filósofo griego es en sus fundamentos inmortal, y casi estábamos por decir indestructible. Por eso, tanto los tratados lógicos de Vives como las mismas *Institutiones dialecticae* (1543)

de Ramus, y aun el *Organum dialecticum et rethoricum* de nuestro Brocense, quien, siguiendo las huellas de Vives, tanto atacó la doctrina aristotélica en su opúsculo *De nonnullis Porfirii aliorumque in dialectica erroribus* (1588), no son substancialmente otra cosa que simplificaciones más o menos atinadas de la lógica peripatética.

A divulgar el conocimiento del verdadero Aristóteles había contribuído poderosamente el ilustre impresor veneciano Aldo Manucio, quien empezó en 1.º de noviembre de 1496 a publicar una esmerada edición del texto griego de Aristóteles, en cinco volúmenes, terminando en 1499. En 1508 agregó la *Retórica* y la *Poética,* cuyo texto griego no había podido hallar hasta entonces. Además, imprimió Aldo los Comentarios de Ammonio Hermeio, de Magentino, de Juan Filopono y de Alejandro de Afrodisia, a la *Hermeneia* y a los *Tópicos,* de 1503 a 1513. En la misma Venecia, en 1499, el cretense Zacarías Calliergi imprimió los Comentarios de Simplicio a las *Categorías.*

Con razón dice A. Firmin-Didot que la edición aldina es «el monumneto más grande de que las letras griegas eran deudoras a la imprenta». Desde entonces ya fué accesible el texto original del Filósofo, y se pudo apreciar las doctrinas en sus fuentes más puras, sin necesidad de intermediarios que las desfigurasen. En poco tiempo la edición de Aldo se hizo rara, y Erasmo la reprodujo y mejoró en 1531 (Basilea).

De esa suerte nació una escuela filosófica, propiamente llamada *neo-aristotélica*, que, sin abandonar por completo la tradición escolástica, llevó a la práctica los principios críticos de los renacientes, depurando la doctrina peripatética de muchos defectos que la obscurecían. Representante ilustre de tal dirección es en España el valenciano Juan Bautista Monllor, Canónigo de Orihuela, por sus *Paraphrasis et scholia in duos li-*

bros Priorum Analyticorum Aristotelis (Valencia, Pedro de Huete, 1569), y más aún por sus preciosos opúsculos *De nomine entelechia* y *De universis quod in rebus constent sine mentis opera*, en cuyo prefacio hace una profesión de libertad filosófica de lo más enérgico y valiente que conocemos, aunque entren en cuenta Vives, Benito Pereira y Cardoso. Monllor afirma que: *non disputat Logicus de rebus, sed tantum praebet aliis artificibus diserendi instrumenta* (31), y dice, contra Cicerón y Policiano, que el vocablo *entelechia* viene de *entelés quod est perfectum*, o de *telós, quod est finis* y *echein, habere*, significando, por lo tanto: «quod potestati adversatur et ex altera parte respondet» (32).

También son aristotélicos: el valenciano Pedro Juan Núñez; el jesuíta Pedro de Fonseca, autor de unos *Institutionum dialecticarum libri octo* (Colonia, 1567); el benedictino Fray Francisco Ruiz, valisoletano, autor de un colosal *Index locupletissimus, duabus tomis digestus, in Aristotelis Stagiritae opera quae extent* (Excudebat Nicolaus Tierryus, anno 1540), obra verdaderamente ciclópea, y mucho menos conocida de lo que merece; y el compatriota de Coronel, Gaspar Cardillo de Villalpando, Profesor en Alcalá. Cardillo de Villalpando (1527-1581) es, sin disputa, el más conspicuo de los representantes del neo-aristotelismo español del siglo XVI. Sus trabajos principales, en materia dialéctica, consisten en Comentarios: *In categorias Aristotelis* (Alcalá, 1558), dedicados a Honorato Juan, donde se muestra fogoso renaciente, renegando de los Enzinas, Dulardos, Naveros y Strodos, y citando con elogio a Rodolfo Agrícola, y donde combate la opinión de Fernando Alonso de Herrera acerca de no ser cantidades las palabras, y refuta los argumentos de Ramus y Vives (a quienes cita) contra el estudio de las categorías en la Lógica (33); *In libros Aristotelis de*

posteriori resolutione (Alcalá, 1558); *In Aristotelis Topica* (Alcalá, 1569), donde distingue con gran claridad la Lógica de la Dialéctica; *In quinque voces Porphyrii* (Alcalá, 1566; 2.ª edi.), donde vuelve a citar a Vives, *vir doctissimus* (fols. 16-17), a propósito de si la Dialéctica se ocupa en las palabras solamente, o también en las cosas; *In librum Perihermenias Aristotelis* (Alcalá, 1558 y 1569); *In libros de priori resolutione Aristotelis* (Alcalá, 1571); y especialmente en la célebre *Summa Summularum* (Alcalá, 1557, 1571, 1584, 1586, 1608, etc.), que cita Cervantes en el cap. 47 de la I Parte de *Don Quixote*, y que durante muchos años sirvió de texto en la Universidad Complutense. Cardillo merecería un estudio especial, aunque no sea de doctrinas muy originales; pero su influencia pedagógica fué considerable, y tuvo discípulos, como el notable poeta latino Martín Torre, que le hicieron gran honor.

En las *Súmulas*, Cardillo había hecho muchas concesiones al método antiguo. Mayores aún las hace el escolástico Domingo de Soto en sus Comentarios *In Dialecticam Aristotelis* (Salamanca, 1548), y sobre todo, en sus *Summulae Summularum* (4.ª ed., Salamanca, 1571), que representaron en Salamanca lo que las de Villalpando en Alcalá, y donde, a pesar de tratarse muchas cuestiones inútiles, se defiende valientemente el procedimiento inductivo (en el capítulo 12 del libro II). Más atrasado anda Fray Juan de Santo Tomás, confesor de Felipe IV, en su *Cursus philosophicus Thomisticus* (Lyón, 1678), donde consagra un brevísimo capítulo (el 2.º del libro III) a la inducción, pero habla en cambio largamente de las *suposiciones*, *ampliaciones*, *equipolencias*, etc., etc.

Al lado de éstos, había en España eclécticos, como Fray Pedro de Oña, que, en sus *Commentaria una cum Quaestionibus super universam Aristotelis Logi-*

cam Magnam (Alcalá, 1588), se muestra eruditísimo, pero aficionado en demasía a los términos medios. Al tratar de la cuestión de las Categorías, cita a Vives y a Ramus (fols. 88-89), pero entiende que aquéllas no pertenecen a ninguna ciencia, ni a la Lógica, ni a la Metafísica.

La semilla sembrada por Agrícola, por Vives, por Lorenzo Valla (en sus *Dialecticae Disputationes)* y por Ramus, fué recogida en 1634 por Pedro Gassendi (1592-1655), hombre de vasta y profunda cultura.

En sus *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* hace ver que la Dialéctica no es necesaria ni útil, que es ilusoria la limitación del número de las categorías a diez, y que no existe, en realidad, ciencia alguna de nada. Gassendi es un verdadero escéptico, como nuestro Francisco Sánchez, pero de extraordinaria erudición y de geniales intuiciones (34). Cita con frecuencia a Vives.

A la *duda metódica* de Descartes (1596-1650), como a la *inducción* de Bacon (1560-1626), se les ha dado, quizá, demasiada importancia. Una y otra habían sido proclamadas ya anteriormente, y el mérito de Descartes y de Bacon consistió en sistematizar su aplicación. Las doctrinas cartesianas inspiraron, además, la Lógica de Port-Royal, o sea el *Arte de pensar* (1662) de Arnauld, libro de extraordinario mérito por su sencilla claridad, que fué traducido al castellano por D. Miguel Joseph Fernández en 1759.

Hasta el advenimiento de la escuela escocesa no encarnaron en cuerpo de doctrina las ideas lógicas de Vives y sus seguidores. Reid, Hamilton (35) y sobre todo Stuart Mill, en su *Sistema de lógica demostrativa e inductiva*, lograron realizar en forma positiva la renovación de la antigua Lógica, sin desechar lo que en ella había de aprovechable.

Por lo que a España respecta, la *Lógica* de D. An-

drés Piquer, Médico de S. M. (3.ª edi., Madrid, 1781) y declarado vivista, es un verdadero monumento de sana crítica y de buen sentido. Al tratar de las operaciones mentales del alma (pág. 2), al hablar de la definición (pág. 35) y al referirse al criterio de autoridad (pág. 111), Piquer se muestra francamente vivista, y el nombre del filósofo valentino no se le cae de la pluma. La *Introducción* de esta *Lógica* contiene una admirable reseña histórica de la ciencia, y allí declara Piquer: «considerando al mismo tiempo que la única y verdadera Lógica es la de Aristóteles, he procurado hacer el *principal* fondo de la mía *aristotélico*... Estoy en la firme persuasión que es muy poco lo que en la substancia han adelantado los modernos sobre los antiguos en la Lógica.»

D. José Joaquín de Mora, el Dr. Llorens, Martí de Eixalá, y especialmente D. Pedro Codina y Vilá, representan en España la escuela escocesa durante el siglo XIX. Codina tradujo en 1853 la *Lógica* de Stuart Mill, de la que sólo salió a luz en Madrid el tomo I; pero, sobre todo, las *Lecciones de Psicología y Lógica* de Codina, publicadas en 1857, constituyen un verdadero modelo. El último buen libro que salió a luz en este género fueron los *Elementos de Lógica* de D. José María Rey y Heredia. Después, con raras excepciones, todo ha sido centones o vulgaridades insípidas.

En el segundo libro *De causis corruptarum artium* se ocupa Vives en la Gramática, primera de las artes que constituían el antiguo *trivium*.

Ante todo, determina Vives el concepto de la ciencia, cuya importancia enaltece, rebatiendo la opinión defendida por los adversarios del Renacimiento. Recuerda la antigua distinción entre *litteratus* y *litterator*, y da con Quintiliano a la Gramática el nombre de *litteratura*. «La función del Gramático—dice—no con-

siste meramente en enseñar la estructura del idioma, no se circunscribe a mostrar al niño la mejor manera de escribir y pronunciar las palabras, sino que persigue un fin más elevado, cual es la explicación de la Poesía, de la Historia y de los demás géneros de literatura.»

¿Cuáles son los vicios que han hecho degenerar esta importante disciplina? Los principales son, a juicio de Vives, los siguientes:

A) El absurdo empeño de reducir a fórmulas e inmutables cánones algo tan esencialmente *variable* como el idioma, que de continuo cambia con el uso. Petrificando de esa suerte las palabras, empobrecióse y se debilitó el lenguaje, privado así de su generosa lozanía. A este resultado conduce la supersticiosa manía de aquellos que pretenden que se rechace toda expresión no empleada por los autores que consideran *clásicos*.

B) La poca estima en que se tiene el nombre de *gramático*.

C) El error de entender que debe proscribirse el estudio de las humanidades, por ser éstas *velut seminarium errorum*, e inducir su cultivo a la impiedad y a la herejía. Contra esta opinión, renovada por alguno en nuestros días, habla extensamente Vives, demostrando que la moralidad e inmoralidad residen en el pensamiento y en la intención, no en la forma.

D) El haberse introducido en la Gramática las cuestiones y disputas escolásticas.

«Es evidente—dice—que si preguntas quién terminó la primera guerra púnica, o dónde arribó Eneas después de la tempestad que dispersó sus naves, o quién fué más pleitista en tiempo de Plinio o de Catón, en caso de que te respondan acertadamente puedes pasar a otra materia; pero si no es así, vendrá la corrección, apoyada en el testimonio de un buen escritor, sin que

quepa ulterior disputa. Con todo, han logrado llevar a la Gramática las disquisiciones dialécticas acerca de las definiciones y divisiones, los argumentos, la mayor, la menor, la conclusión y los corolarios, como puede verse en las glosas al Donato. De la Metafísica tomaron las *realitates*, *formalitates*, *entitates* y cuestiones *de modo significandi vocum*, con otros conceptos a cual más inútiles; así, preguntan por qué este nombre es masculino y aquél neutro; por qué es tal verbo activo y tal otro deponente.»

En los restantes capítulos de este libro ocúpase Vives en la crítica de la Poesía y de la Historia, siendo interesantes las observaciones que acerca de la última expone.

Hermánn el Alemán tradujo del árabe al latín, en Toledo, el resumen de la Poética de Aristóteles, hecho por Averroes. Esto es lo único que de la obra del filósofo griego se conoció hasta principios del siglo XVI, en que se publicó la edición aldina.

En la Universidad de París, la reforma de 1452 recomendó especialmente el estudio de la Poesía, antes bastante descuidado. Con este objeto fueron llamados a aquella Universidad Profesores italianos, como Juan Balbo, Fausto Andrelino y Cornelio Vitelio. Pero la Gramática y cuantos a su estudio se dedicaban fueron mal mirados por los dialécticos. Por eso el Humanismo y la Lógica tradicional se mostraron siempre enemigos. Ya el Bachiller Pedro de la Rhua, Profesor de letras humanas en Soria por los años de 1545, escribía a D. Antonio de Guevara: «Confieso que la gramática es una arte a todas las otras facultades, aunque necesaria para el fundamento dellas, pero por ciertas causas tenida en poco y habida por importuna y odiosa.»

Tomando el término poesía como antitético del de prosa, no va descaminado el humanista español cuan-

do da de aquella un concepto puramente formal, diciendo: «poësis, oratio est certae cuidam legi numerorum astricta, in qua non solum est pedum alligatio, sed etiam rythmus, et concentus quidam harmonicus, quo audientium aures capiuntur, et demulcentur animi.» Reconoce, sin embargo, que la poesía debe tener su fondo, en razón del cual se determina la moralidad de la obra. En este concepto alaba los antiguos cánticos de Moisés y de David, y censura duramente a Homero y a Hesiodo por narrar guerras, parricidios, adulterios, impiedades y nefandos crímenes.

Repitiendo pensamientos ya expresados en el opúsculo *Veritas fucata,* critica la falsedad de los modelos poéticos y en especial las poesías amatorias, y aboga por el principio de que la poesía no debe perder de vista la realidad, en cuya comprobación cita los ejemplos de Lucano (poeta favorito de Vives) y de Virgilio en los libros VI y VIII de su *Eneida.*

Algo dice también de la poesía dramática, que considera como «*cierta imagen de la vida*». Expone su decadencia, y comparando los poetas modernos con los antiguos (Aristófanes, Plauto, Terencio), afirma que éstos sobresalieron en la invención de la fábula *(in argumento deligendo)*, mientras los primeros brillan por el *arte* que despliegan al tratar los asuntos. Alaba también a los autores de la *Tragicomedia de Calixto y Melibea* (cuya más antigua edición conocida es de 1499), libro ya muy celebrado y leído cuando Vives escribía (36).

Pero aún ofrecen mayor importancia las afirmaciones relativas a la Historia; por ellas puede ser considerado Vives como uno de los iniciadores de la nueva corriente (defendida en España en el pasado siglo por el P. Sarmiento, por Jove-Llanos y por Forner), que pretende cambiar el tradicional concepto de aquél es-

tudio, haciéndolo más comprensivo que una mera narración de acontecimientos políticos (37).

Acepta Vives como definición de la Historia el conocido concepto de Cicerón, y expone a seguida las causas que a la decadencia de aquel género literario han contribuído: «*Prima eius depravatio*—dice—*fuit admisceri rebus gentis mendacia*», corrupción que atribuye a los poetas. Estos, que fueron los más antiguos escritores, ganosos del aplauso popular, prefirieron cautivar a sus lectores con la brillantez de los períodos y la magia del relato, a proporcionarles fructífera enseñanza con la verídica narración de los acontecimientos pasados.

De aquí la poca escrupulosidad en comprobar la exactitud de las afirmaciones y el fundamento de las noticias, la confusión de las fechas, la ausencia de una puntual cronología, y, como corolario, el gran número de fábulas que nos ha legado la antigüedad. A este propósito formula Vives un juicio general de los historiadores griegos, en que quedan éstos bastante malparados, y no ciertamente con entera justicia, porque si algunos adolecen de los defectos que el humanista español señala, otros, en cambio, deben tenerse por perdurables modelos de crítica y de buen decir, y así lo demostró contra Vives Gerardo Juan Vossio, en su libro *De historicis graecis*. Refiérese Vives, especialmente, a Herodoto y a Diodoro Siculo, a quienes acertadamente censura.

Otro de los vicios que con mucho acierto reprueba nuestro humanista en la narración histórica, es la excesiva atención que se concede a los hechos de guerra; entiende que tales relatos sólo sirven para estimular a cometer otras hazañas semejantes, y encuentra poco justo ensalzar a hombres como Julio César, que tanto exterminio aportaron al género humano con sus guerras, así generales como civiles: y bien mirado—dice—

¿qué otra cosa, sino civiles, son todas las guerras de los hombres? *(At, si quis acute inspiciat, quid aliud sunt omnia inter homines bella, quàm civilia?)*

Trata luego Vives de los historiadores modernos, y critica en ellos el poco esmero que ponen al ocuparse en las cosas antiguas; de lo cual—dice— dan buena muestra el libro de las *Vidas de los Filósofos* (recientemente editadas por Knust) y el titulado *Gesta Romanorum moralizata.* A los historiadores de sucesos modernos, los censura por su escasa imparcialidad.

No menores defectos reprueba en los historiadores sagrados. Refiriéndose a la *Leyenda de oro,* dice: «¡Cuán indigna de Dios y de los buenos cristianos es esa historia de los Santos titulada *Leyenda áurea* (38), a la cual ignoro por qué razón califican de *áurea* cuando más bien ha sido escrita por hombre *de férrea palabra* o *de plúmbeo corazón* (ferrei oris, plumbei cordis!) ¿Qué cosa más hedionda *(foedius)* que semejante libro? ¡Oh, cuán vergonzoso es para nosotros los cristianos no haber procurado conservar con diligencia y exactitud la memoria de los hechos de nuestros prestantísimos Santos, para conocimiento de la verdad e imitación de la virtud, mientras que Griegos y Romanos escribieron con tanto cuidado las vidas de sus sabios!»

En algunos historiadores modernos, como los franceses Froissard, Monstrelet y Felipe de Commines, y el español Mosén Diego de Valera (n. 1412), encuentra Vives algún mérito, pero condena la omisión que a veces hacen de los sucesos más importantes, y la puntualidad con que refieren insignificantes bagatelas. Censura también su poca discreción al llenar la historia de largos diálogos, insoportables amonestaciones y frigidísimas arengas. Compárales, por último, con los antiguos (Livio, Tácito, Tucídides), y sostiene la superioridad de éstos sobre aquéllos.

Termina el libro con una ligera crítica de los libros de caballerías (entre los que cita los españoles de *Amadís* y *Don Florisando*, los franceses de *Lanzarote* y de la *Tabla redonda* y el italiano de *Orlando).*

Si en Dialéctica fué mera obra de simplificación la que realizaron los filósofos del Renacimiento, en Gramática tuvo muy otro sentido su tarea, porque consistió en remozar y transformar casi totalmente el antiguo bagaje.

El tratado *De octo partibus orationis* de Elio Donato (siglo IV) y la Gramática de Prisciano (siglos V-VI), sirvieron de base a esta disciplina durante toda la Edad Media, en unión con otros libros que a veces alteraron y pervirtieron la doctrina de aquéllos. Esto último ocurrió, v. gr., con las compilaciones famosas conocidas con los nombres de *Graecismus*, *Hugutio*, *Papias*, *Doctrinale*, *Catholicon*, etc., etc.

El *Elementarium Doctrinae erudimentum*, de Papias o Papia (siglo XI?), es una de esas primeras compilaciones, con cierto aspecto de diccionario enciclopédico. Da etimologías curiosísimas, como cuando dice que *barbarus* viene «de *barba* et *rure*» (39). Por el estilo, aunque algo más completo, son el *Lexicon* de Hugucio de Pisa (40), que vivió a fines del siglo XII, y el *Graecismus*, de Evrard de Béthune, escrito en 1212, con referencias a la lengua griega. También disfrutaron de gran boga el *Dictionarius* del inglés Juan de Garlandia (siglo XIII), el *Doctrinale* de Alejandro de Ville Dieu (1170-1240?), Profesor parisiense (41), y, sobre todos, el *Catholicon* de Fray Juan de Janua o de Balbis (m. 1298), terminado en 1286 (42). El *Catholicon* viene a ser una reunión de todos los Diccionarios precedentes, especialmente del *Papias*, del *Hugutio*, del *Doctrinale* y del *Graecismus*, a los que cita con frecuencia. Divídese el *Catholicon* en cuatro par-

tes: *Ortografía*, *Etimología*, *Diasintástica* y *Prosodia*. Contiene muchas etimologías absurdas, pero también es un copioso arsenal de noticias, y prestó grandes servicios en su tiempo. Al tratar de un vocablo, suele ocuparse con buen acuerdo en las que llama *compositiones* del mismo, que no son otra cosa sino los nuevos vocablos que de él pueden formarse mediante la adición de afijos y sufijos. Hablando, por ejemplo, de *trudo*, trae:

abs
con
de
ex
in
ob } *trudo;*
obs
per
pro
re

ni más ni menos que han hecho modernamente Bréal y Bailly en sus *Leçons de mots*.

Más reciente que el *Catholicon* es el *Comprehensorium* de Juan (siglo XIV?), del cual hay una rarísima edición impresa en Valencia en 1475 (43). El autor del *Comprehensorium* no mejora mucho la obra de los anteriores, como puede verse por la siguiente estupenda etimología, que al acaso copiamos:

«*Venus*, *eris*. f.—Dea amoris vel pulcritudinis, vel ipsa pulcritudo; et dicitur a *vena*, id est, sanguine, quia sanguis pulcritudinem et amorem creat.»

Reflejo de estas corruptelas fué el *Thesaurus pauperum et speculum puerorum* de Fray Juan de Pastrana, que rigió en nuestras escuelas como texto para el estudio de la Gramática latina hasta los tiempos de Lebrija (44). La barbarie de Pastrana se declara desde las primeras líneas de su libro. Dice que *titulus* vie-

ne de *titan:* «quod est sol, quia sicut sol universaliter totum mundum illuminat, sic et titulus totum generaliter declarat opus». Sin embargo, al hablar de las declinaciones, no da los paradigmas completos de cada una, como hace Lebrija, sino las terminaciones de cada caso, método más racional (hoy restablecido), pero menos práctico que el de Lebrija.

Llegado el Renacimiento, Lorenzo Valla (1406-1457) (*Elegantiarum de lingua latina, libri VI*), Nicolás Perotti (45), Antonio Mancinelli y Aldo Manucio (1449-1514) en Italia; Guillermo Tardif, Roberto Gaguin, Iodoco Badio (Josse Bade) (1462-1535), y sobre todos Juan Despautère (46) en Francia (1460-1520); Thomas Linacre en Inglaterra; Enrique Bebel, Santiago Henrichmann y Melanchthon en Alemania; Antonio de Lebrija y Arias Barbosa en España y Portugal, renuevan por completo la Gramática tradicional. La obra de Lebrija fué quizá en este sentido la más colosal de todas las de su tiempo, aunque entre en cuenta Lorenzo Valla. Despautère le sigue y cita, y Vives le menciona con verdadera reverencia. Sus *Introductiones latinae explicitae* (Salamanca, 1481) y sus Diccionarios bilingües, que experimentaron numerosas refundiciones, han venido sirviendo de texto hasta nuestros tiempos (47). El método de Lebrija es práctico y claro, harto más claro y más práctico que el de muchos modernos *filólogos*, que, para enseñar latinidad a la infancia, se entretienen en escarceos griegos, sánscritos o chinos. Los discípulos de Lebrija (Diego de Lora, Cristóbal Escobar, Pedro Núñez, y, especialmente, el Licenciado Manzanares) (48), extendieron por toda España la doctrina del maestro, así como el médico valenciano Andrés Sampere, en su *Prima grammaticae latinae institutio* (Valencia, Juan Mey, 1560?), dedicada a Honorato Juan, extendió la de Vives.

El impulso de los renacientes subsistió hasta el siglo XIX, en que la Gramática comparada, en cuya historia corresponde parte muy principal a nuestro insigne D. Lorenzo Hervás y Panduro, transforma la Filología. El aspecto científico de la enseñanza gramatical ha ganado mucho, pero no así el práctico, y es lo cierto que, a pesar de nuestras pretenciosas *teorías*, poquísimos llegan hoy en toda su vida a hablar y escribir el latín o el griego como los hablaban o escribían a los veintidós años de edad los contemporáneos de Luis Vives.

En la primera carta *De ratione studii puerilis* señala Vives el plan que ha de seguirse para el estudio de la lengua y literatura latinas. Ante todo, recomienda que la pronunciación de las letras sea clara y distinta, y hace notar la diferencia entre vocales y consonantes (49). Trata luego de las partes de la oración, que clasifica en ocho grupos: cuatro variables (verbo, participio, nombre y pronombre) y cuatro invariables (adverbio, preposición, conjunción e interjección). Aconseja que el discípulo copie en un cuaderno las palabras, frases o narraciones más notables que encuentre en los autores que lea, pues aparte de que así las retendrá mejor en la memoria, «mientras escribimos, apartamos el ánimo de los pensamientos vanos o torpes.» Quiere que diariamente se aprenda de memoria alguna cosa, porque de ese modo se recuerda todo con más facilidad, y dice ser conveniente para tal fin leer dos o tres veces por la noche antes de acostarse lo que después se ha de aprender de coro por la mañana.

Conocidas las letras y las distintas clases de partes de la oración, deben aprenderse los géneros, números y casos de los nombres, tanto sustantivos como adjetivos, pasando luego al estudio del verbo y de sus

cinco modos: *indicativo, imperativo, optativo, subjuntivo e infinitivo*, «a los cuales —dice— agrega doctamente Tomás Linacre el modo *potentativo*.» Viene luego el conocimiento de la Sintaxis o Construcción, acerca de la cual lo primero que debe aprender el alumno es que ninguna oración puede haber sin verbo, explícito o implícito, y después procederá al estudio de las distintas formas del verbo, *sin abrumar la memoria con muchos ejemplos,* pues basta uno o dos de cada clase. Seguirá la explicación de los verbales, participios, y verbos defectivos e irregulares, acerca de la cual recomienda Vives el *Thesaurum* de Antonio Mancinelli. Expuesto todo lo indicado, dice que podrán consultarse el Compendio de Gramática de Tomás Linacre (1460-1524), autor del celebrado libro *De emendata structura latini sermonis* (1524), y el tratadito de Sintaxis de Melanchthon, como también algunas obras de Erasmo, singularmente los *Coloquios* «vel tota, vel selectam a praeceptore partem.» A seguida se aprenderán los vocablos y fórmulas más usuales en el lenguaje familiar. Para el estudio de las sinonimias y diferencias de palabras indica Vives el ya mencionado libro de Mancinelli y el *Differentiarum Epitome ex Elegantiis Vallae* de Antonio de Lebrija.

Por vía de ejercicio, traducirá después el discípulo algunas proposiciones del idioma usual al latín, procurándose que versen, no sólo sobre asuntos graves, sino también sobre materias agradables, para no hacer árido el trabajo.

Convendrá estudiar al mismo tiempo los dísticos de Catón (50), los *mimos* de Publio Syro, las Sentencias de los Siete Sabios, y algunas narraciones interesantes entresacadas de la historia, como la de Lucrecia en Tito Livio y la de José en la Sagrada Escritura.

Encarece también Vives la conveniencia de que el alumno posea un Diccionario latino-vulgar para co-

nocer la significación de las palabras. Empresa era esta realizada ya con feliz éxito en España por el ilustre Antonio de Lebrija. Será útil asimismo repasar lo aprendido, ampliándolo con nuevos conocimientos, por ejemplo, con el de las distintas clases de verbos y el empleo de sus modos, después de lo cual podrá entrarse en el examen de los acentos y de la cuantidad de las sílabas.

La conversación, ya con el Maestro, ya con los condiscípulos, debe ser *siempre en latín.* Precepto era este observado con el mayor rigor en las escuelas de entonces. En todas ellas había señaladas penas contra los que infringieran lo prescrito expresándose alguna vez en idioma vulgar. Los *lupi* o *corycaei* encontraban a menudo en esas transgresiones pretexto para denunciar a sus camaradas (51).

Aunque Vives concede más importancia que Erasmo, Sturm y los demás de su tiempo a la lengua usual, como lo prueba la recomendación que hace de un *Diccionario latino-vulgar*, no parece ser partidario de la enseñanza de la lengua latina por medio de Gramática escrita en el idioma patrio. Lo contrario sostuvo más adelante nuestro Sánchez de las Brozas, quien, en su *Arte para en breve saber latín*, trae una disertación acerca de la conveniencia de escribir la gramática latina en el mismo idioma de los que han de estudiarla (52).

Aconseja también Vives que sea más de dos el número de los discípulos, a fin de que haya mayor estímulo en el estudio.

Al tratar de los libros que debe leer el alumno, refiérese Vives a todos aquellos *«que a la vez instruyen y perfeccionan el idioma y las costumbres»*. Cita entre ellos la *República* de Platón en la versión latina (53), algunas obras de San Agustín y de San Jerónimo, la *Institutio principis christiani*, el *Enchiridion*,

las *Paráfrasis* y otras varias producciones «*pietati utilia*» de Erasmo, y la *Utopia* de Tomás Moro. Para el conocimiento de la Historia menciona a Justino, a Floro y a Valerio Máximo. De los poetas recomienda a los cristianos, como Prudencio (54), Sidonio, Paulino, Arator, etc., «que en muchos lugares pueden competir con cualquiera de los antiguos», y entre los profanos cita a Lucano, Séneca el Trágico «et *magna ex parte* Horatius». Finalmente, entiende Vives que el discípulo debe leer también diariamente alguna parte del Nuevo Testamento.

Para la mejor inteligencia de todos estos preceptos es de tener en cuenta que Vives los acomodaba a la intrucción de una Princesa (55). De ahí la elección que hace de los autores y la índole de muchas de las observaciones contenidas en esta primera epístola. Así se explica también la importancia y extensión que concede a los estudios de Gramática, Historia y Política, disciplinas cuyo conocimiento no juzgaba necesario Vives para la instrucción de la mujer.

La segunda epístola *De ratione studii puerilis*, dedicada a Carlos de Mounjoy, tiene un carácter más general. Da en ella Vives notabilísimos consejos acerca de la instrucción de las jóvenes, y expone principios pedagógicos de la mayor importancia, cuyos precedentes pueden hallarse en el tratado de *De liberis educandis* de Lebrija, en el *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros, et iuvenes*, de Rodrigo Sánchez de Arévalo (56), y en algunos libros de Erasmo, y cuyas enseñanzas trascendieron a las *Christiani pueri institutiones* del P. Bonifacio y a ciertos opúsculos de Lorenzo Palmyreno.

Entre los preceptos educativos contenidos en la Carta II *De ratione studii puerilis*, los hay referentes a la religión, al estudio, a la memoria, a las relaciones con

el Profesor y con los discípulos, a los concursos, a las correcciones, etc. Respecto a la memoria, advierte Vives la necesidad de cultivarla para que no se entorpezca; «ten entendido—dice—que la memoria es el tesoro de toda la erudición, faltando el cual todo trabajo es tan inútil como echar agua en un tonel sin fondo.» Encarece la obligación de amar y reverenciar al Maestro como a un padre, y de conducirse con los compañeros como con verdaderos hermanos. Acertadamente hace notar la utilidad de los certámenes escolares para avivar la aplicación de los discípulos. «Bello, es en verdad—añade—, competir con los buenos, hermosísimo el vencerlos, pero derechamente y por la virtud, sin ningún género de fraude.» Insiste en la conveniencia de tomar nota de cuantas frases elegantes o vocablos usuales se encuentren en los buenos autores, y recomienda mucho el adquirir ligereza en el escribir. «Lleva siempre contigo—dice—la pluma y el papel. Lo que te admire, lo que te deleite, lo anotas con su correspondiente título. Lo mismo harás con las cosas que desees preguntar al Maestro o a tus condiscípulos.»

Asimismo aconseja ejercitarse en la imitación de los buenos escritores y de las personas que hablen latín elegantemente.

Entre los autores cuya lectura recomienda figuran Terencio y Plinio (57), como también Policiano, Filelfo y Erasmo, de cuyos *Coloquios* dice: «sunt et familiaria colloquia ab Erasmo conscripta, quae non modo utilitatem, sed voluptatem quoque habent haud sanè exiguam, ut est vir ille exculto et urbano ingenio». Entre los Historiadores cita a Livio, Suetonio, Tácito (conocido ya en gran parte en tiempo de Vives), César y Salustio. Menciona después a varios escritores de Agricultura, y tratando a continuación de los Poetas, cita a Virgilio, Horacio, Silio, Séneca y Lucano,

a quien considera superior a los demás «por la majestad de las palabras, la fuerza de los argumentos y el valor y número de las sentencias». Entre los Gramáticos hace mención de Perotti (1430-1484), Aldo, Lebrija, Mancinelli (1425-1506), Sulpicio, Melanchthon y el Ninivita. De los Intérpretes recuerda a Servio para Virgilio, a Donato para Terencio, a Acrón y a Porfirio para Horacio, y cita con elogio las *Annotationes in Pandectas* y el áureo libro *De asse et partibus eius* de Budeo.

Manifiesta también la utilidad de los Vocabularios, aunque se lamenta del escaso valor de los existentes. Dice que Varrón, Festo y Nonio Marcelo, además de ser incompletos, ofrecen demasiada dificultad para los principiantes, y, a falta de obras mejores, recomienda la *Cornucopia* de Nicolás Perotti y el *Dictionarium Calepianum* (Venecia, 1506), de Ambrosio de Calepino (1436-1510), si bien hace notar con cuánta desconfianza deben acogerse las afirmaciones de ambos gramáticos.

Respecto al estudio del Griego, cita Vives, sin manifestar su propio pensamiento, la opinión de M. Fabio Quintiliano, según el cual sería conveniente, mientras se estudia la lengua latina, tomar algún conocimiento de la griega. Tal era el parecer de Erasmo.

Recomienda también un especial cuidado de la pronunciación y una escrupulosa observancia de los acentos. Para el conocimiento de las declinaciones y conjugaciones griegas aconseja la lectura de los dos primeros libros de la Gramática de Teodoro Gaza, traducidos al latín por Erasmo, y para el de la prosodia y ortografía, el compendio del tercer libro de Gaza, escrito por Ecolampadio. Como libros propios para los primeros ejercicios, cita algunos diálogos de Luciano y de Platón, ciertas oraciones de Isócrates, y las fábulas de Esopo.

En cuanto a la sintaxis, opina Vives que ha sido me-

jor estudiada por los latinos que por los griegos, y tacha de obscuros y difíciles a Gaza y a Lascaris. Con respecto a la elección de autores, dice que primero deben conocerse los oradores, después los filósofos, luego los «*férreos*» Tucídides y Plutarco, y por último los poetas. Termina mencionando algunas de las principales traducciones latinas de escritores griegos. Coloca en primer término las versiones de Aristóteles y Teofrasto hechas por Teodoro Gaza, la de la *Historia de los Emperadores*, de Herodiano, llevada a cabo por Policiano, y la de algunos opúsculos de Plutarco realizada por Guillermo Budeo.

Comparado el opúsculo de Vives con el titulado *De ratione studii* de Erasmo, échase de ver entre ambos una sorprendente similitud. Sin embargo, las observaciones de Vives revelan en general mayor tino y conocimiento práctico de la enseñanza que las de Erasmo. Este, como el primero, advierte: «En primer término ha de saberse que hay dos clases de conocimientos, el de las cosas y el de las palabras. El de las palabras es antes, el de las cosas es el mejor.» Y aconseja también el uso de las notas y el ejercicio de la memoria, a la que denomina «*lectionis thesaurus*». Con este último objeto recomienda el mayor orden en los estudios, y añade: «Además, será conveniente que los dichos breves y notables, como los apotegmas, proverbios y sentencias, los escribas al frente o al final de los libros, o los grabes en anillos, en vasos o hasta en las puertas, paredes o vidrieras, a fin de que no se te presente a la vista nada que no sirva para acrecentar tu erudición.» Pero en cambio se separa de Vives y de la costumbre de la época en afirmar las ventaja de aprender a la vez las Gramáticas griega y latina.

Respecto a la primera, recomienda los tratados de Teodoro Gaza y de Constantino Lascaris; tocante a la segunda, menciona los de Diomedes y Perotti. Disien-

te también en otras cuestiones de detalle; así, por ejemplo, cita a Aristófanes entre los autores que pueden ponerse en manos de la juventud, y permite con restricciones la lectura de Plauto, cuyo lenguaje es mucho más moral que el del poeta griego.

Aunque de difícil aplicación por su latitud, el plan de estudios que propone Vives era de lo más perfecto que podía darse en su época. Simón Abril renovó en gran parte las doctrinas del filósofo (58), pero distó siempre nuestra cultura de ser tan amplia como Vives deseaba (59).

Tenía suma importancia el arte epistolar latino en el siglo XVI; aparte de que el latín era el idioma generalmente empleado por los literatos en sus obras y correspondencia, solía ser también el que utilizaban los diplomáticos para sus comunicaciones oficiales.

De aquí el esmero que los humanistas ponían en la redacción de sus epístolas, de cuyas condiciones literarias hacían gala.

Apenas hay un renaciente notable de aquella época del cual no queden *Epistolarios* más o menos extensos. Ejemplo de ello tenemos en los de Policiano, Sadoleto, Bembo, Budeo, Erasmo, Moro, Rodolfo Agrícola, Conrado Pinker o Celtes, Hutten y otros mil que pudiéramos citar. En nuestra patria cabe mencionar también a Mártir de Angleria, Vergara, los Valdés, Maldonado, Ginés de Sepúlveda, Marineo Sículo, Luis Vives y Palmyreno, entre otros.

Valíanse a veces los literatos de la forma epistolar para tratar de asuntos más o menos escabrosos de filosofía o de política; tal ocurre con las *Epistolae obscurorum virorum*, atribuídas a Hutten, y con las *Epistolas familiares* de nuestro Antonio de Guevara.

Compréndese, pues, que los mejores ingenios de la época compusieran obras especiales acerca de la pre-

ceptiva literario-epistolar. Celebridad especial alcanzaron, entre otros, los tratados de Erasmo y del famoso humanista y poeta alemán Conrado Celtes. En nuestra patria, aparte del de Luis Vives, son dignos de mención: el libro *De conscribendis epistolis* de Francisco Juan Bardají; la *Ratio brevis et expedita conscribendi genera epistolarum illustriora* de Pedro Juan Núñez; y la *Dilucida ratio conscribendi Epistolas* de Lorenzo Palmyreno (60). También aquel Jerónimo Amiguet, bajo cuya férula dió Vives los primeros pasos en la senda de la latinidad, expuso algunas reglas sobre la redacción de cartas en su edición: *Sinonima variationum sententiarum eleganti stilo constructa* (Valencia, 1502).

En la Epístola-prefacio de su obra *De conscribendis epistolis* define Vives la carta: *«sermo absentium per litteras»*, y advierte los especiales caracteres que distinguen este género literario de los demás. Entra luego en la exposición de la materia, y trata sucesivamente: del comienzo de las cartas, de su vario ásunto (que determina las diferentes especies de epístolas), de la consideración del sujeto a quien escribimos, de las contestaciones, de las partes de la carta (acerca de lo cual sostiene que el sobrescrito y la salutación integran el contenido de la epístola y no son cosas extrañas a ella, como algunos afirmaban), del orden de las mismas, de los títulos o sobrescritos, y de la dicción epistolar.

Al final del tratado *De conscribendis epistolis* puso Vives un curioso Apéndice, que tituló: *Miscellanea de veterum consuetudine epistolari*. En él da eruditas noticias acerca del arte epistolar entre los antiguos, y trae asimismo algunas fórmulas de salutación y réplica. Termina con una breve e interesante revista crítica de los principales escritores de cartas; alaba especialmente a Plinio el joven y a Cicerón entre los anti-

guos, y a Pico de la Mirándola, Policiano, Erasmo y Budeo entre los modernos.

Es de advertir que la mayor parte de los preceptos de Vives se refieren al género epistolar en general, sea cualquiera el idioma en qua las cartas se escriban. A pesar de eso, no puede considerarse completo el libro del humanista valentino; el tratado *De conscribendis epistolis* peca, como hizo notar Bardají, por demasiada brevedad, a lo cual se debe la obscuridad que envuelve en ocasiones el pensamiento de Vives. Por el contrario, la obra *De rattone conscribendi epistolas* de Erasmo (61), aunque menos sistemática que la de Vives, es bastante más acabada y práctica. Trata en la misma el doctor Rotterdameriano de géneros de cartas no estudiados ni mencionados siquiera por nuestro humanista, v. gr., los *de amatoria epistola, de criminatoria id., de iocosa,* etc.

En los diversos tratados y opúsculos mencionados al principio de este capítulo, lleva Vives a la práctica sus ideas acerca de la reforma de la Gramática; pero la *Exercitatio linguāe latinae*, tanto por su utilidad pedagógica, como por su forma literaria, tiene una importancia verdaderamente excepcional. En veinticinco diálogos de regular extensión comprende Vives casi todos los vocablos más usuales del idioma latino, y expone al mismo tiempo, en forma discreta y amenísima, sus fundamentales principios pedagógicos. Pero en nuestros días no son únicamente el fondo pedagógico ni el interés literario las cualidades que nos cautivan en la lectura de los *Diálogos;* hay otro aspecto, según el cual ofrecen singular atractivo, y es el aspecto *histórico*. Los Diálogos de Vives, a la vez que nos instruyen y nos deleitan, nos dan a conocer en interesantísimos cuadros, llenos de animación y de vida, las costumbres y el modo de ser de la época. Desde la es-

cuela hasta el palacio, recorre nuestro humanista las principales esferas de la educación social; y en todas, observador atento y reflexivo, sabe señalar atinadamente los defectos y las virtudes. Satírico unas veces, elocuente y razonador otras, alegre y regocijado las más, llévanos insensiblemente hasta el fin de sus Coloquios, sin hacernos experimentar otra pesadumbre que la de abandonarnos demasiado pronto.

Entre los varios libros de diálogos escolares publicados durante los siglos XVI y XVII (62), sólo dos, los *Colloquia familiaria* de Erasmo (1524) y los *Cocoquia scholastica* de Mathurin Cordier (1564), alcanzaron un éxito semejante al de la obra de nuestro humanista. Pero ni el libro del doctor de Rotterdam ni el del maestro de Calvino reunen las condiciones didácticas que la *Exercitatio linguae latinae* de Vives (63). Ofrecen, en verdad, los coloquios de Erasmo mayor atractivo que los del humanista valentino. Campea en todos ellos el chispeante gracejo y la profunda intención del autor del *Elogio de la locura;* pero esas mismas circunstancias perjudican en ocasiones la finalidad de la obra, dándole carácter en cierto modo agresivo a determinadas instituciones, y tendencia más bien literaria que pedagógica. Buena prueba de ello son los coloquios: *de fide; convivium religiosum; abbatis et eruditae; Franciscani; peregrinatio religionis ergo* y *virgo misogamos*, entre otros análogos. Por su parte los diálogos de Cordier se resienten de cierta monotonía que hace sobrado enojosa la lectura de la obra. Enciérrase Cordier en la reducida esfera de la vida académica, que no suele traspasar sino con la mira de desenvolver alguna tesis teológica. Vives, por el contrario, sabe mantenerse igualmente alejado de ambos extremos, y, sin olvidar el fin pedagógico, hace todo lo que puede por harmonizarlo con el entretenimiento y la amenidad.

CAPITULO V

Doctrina lógica de Vives (conclusión): La Retórica: Doctrina acerca de las Matemáticas

FUENTES:

A) *De ratione dicendi, libri tres* (II, 89-237).
B) *De consultatione* (II, 238-262).
C) *Declamationes sex* (II, 315-500).
D) *Pompeius fugiens* (II, 501-516).
E) *In quartum Rhetoricorum ad Herennium praelectio* (II, 87-89).

La primera traducción latina medioeval de la *Retórica* de Aristóteles se llevó a cabo en España. Hízola Hermann el Alemán (que vivía por los años de 1240) en Toledo, valiéndose de intérpretes árabes y de las Glosas de Alfarabi. En el prólogo de la versión de la *Retórica* dice, refiriéndose a esta obra y a la *Poética:* «Usquę hodie apud Arabes hi duo libri neglecti sunt, et vix unum invenire potui qui, mecum studendo, in ipsis vellet diligentius laborare» (1). El hecho se explica, porque la *Retórica* es uno de los libros más obscuros y difíciles de entender del Estagirita. La misma versión, todavía inédita, que de esta obra hizo en castellano el fecundo helenista español Vicente Mariner de Alagón en el siglo XVII, es tan escabrosa y sibilina como la prosa de don Enrique de Villena o de Juan de Mena.

Hay otra versión medioeval de la *Retórica* de Aris-

tóteles, hecha en el siglo XIII por el célebre Guillermo de Moerbeka, que murió por los años de 1281.

En la Universidad de París, durante la Edad Media, el texto principal para la enseñanza de la Retórica fué el cuarto libro de los *Tópicos* de Boecio, prescrito por las Ordenanzas de 1366 y 1452. A fines del siglo XV, la Retórica y la Poesía comenzaron a cultivarse con algún amor. Cítase a Guillermo de Montjoie y a Guillermo Tardif como profesores de Retórica en el Colegio de Navarra (2).

«*Esto de rhetorike dynamis peri hekaston toy theoesai to endechómenon eithanón*», dice Aristóteles; o sea: «*Tengamos, pues, por seguro que la Retórica es una facultad que considera en cada objeto lo que es a propósito para persuadir.*» Es decir, que diputa la Retórica como el arte de persuadir por medio de la palabra. La misma idea tienen Luis Vives y los demás humanistas del siglo XVI. Hoy, salvo algún escritor como Chaignet, para quien la Retórica es «la exposición sistemática y metódica de la naturaleza, de los principios, del fin, de las condiciones, de las reglas teóricas y de los procedimientos prácticos del arte de la palabra», el concepto que se tiene de la Retórica es mucho más amplio. Se la considera como el arte de hablar y *escribir* de la manera más adecuada al fin que se persigue. Pero el propio y genuino sentido, con arreglo a la etimología del vocablo, es sin duda el de Aristóteles.

Los tres libros *De ratione dicendi* constituyen el cuerpo de la Retórica vivista. Pero acontece con ellos respecto a esta ciencia lo que con los *De prima philosophia* respecto a la Metafísica, es decir, que se salen por completo del marco tradicional, constituyendo un tratado enteramente nuevo y peregrino.

En la epístola nuncupatoria que los precede, censura Vives el procedimiento poco filosófico de hacer

entrar a los jóvenes, y lo que es aun peor, a los niños, en el estudio de aquella disciplina inmediatamente después del conocimiento de la Gramática *y antes de poseer la Lógica*, y corrobora su doctrina con el ejemplo de Aristóteles, quien en sus libros de *Retórica* hace frecuentes alusiones a los tratados dialécticos y filosóficos, suponiéndolos ya conocidos, mientras que en los últimos jamás cita los de Retórica. «*¿Unde enim*—dice refiriéndose al alumno—*argumenta colliget dicturus multis et magnis de rebus expers philosophiae, imperitus memoriae antiquitatis, et consuetudinis vitae ac morum receptorum? Cedo autem ut haec teneat sane: ¿quomodo rationes inquiret sine instrumento verisimilium ac probabilium? ¿quomodo vero argumentationis formula vinciet, ne in conficiendo fallatur, sine censura veritatis?* (3).»

En estas mismas ideas comulgaba D. Gregorio Mayáns y Ciscar cuando escribía en su magnífica *Rhetórica* (Valencia, 1757, t. I, pág. XXX): «Considerando esta falta, muchas veces he dudado de que manera devia yo escrivirla: si solamente para los niños, o para los mozos; para los principiantes o para los mas adelantados. Veia yo que Aristoteles en sus *Libros Rethoricos*, i Ciceron en los *del Orador*, i en el *unico del Orador*, i en el *de los Oradores esclarecidos*, i Quintiliano, i Juan Luis Vives, en sus *Instituciones Oratorias*, solamente escrivieron para hombres; i otros muchos, que no quiero nombrar, solamente para niños, que con tan corta instruccion siempre quedan principiantes, i de la Rhetorica solamente saben su nombre i los que tienen los *Tropos* i las *Figuras*, i las partes de la oracion, pero ignoran los estados de las questiones i los varios modos de tratar de ellas, el uso de los Topicos, el conocimiento de los caracteres de la oracion i sus afecciones; i siendo assi que el estudio de la Rhetorica es propio de quien ya está instruído en

la Dialectica i aplicado a la letura de los libros eloqüentes para observar en ellos las ideas del decir y procurar imitarlas, ni se suple la falta de la Dialectica, cuyo estudio suele posponerse al de lá Rhetorica, ni la de la letura, facilitando de alguna manera la invencion de los assuntos mas freqüentes en el trato humano.»

«El método que sigo en este mi tratado—concluye Vives—es absolutamente nuevo—*praeceptorum et artis huius mea ratio omnino est nova*—y se aparta bastante de la corriente añeja y tradicional. ¿A qué conduciría perder mi tiempo y hacérselo perder al lector repitiendo lo que todos saben por haberlo dicho ya los Antiguos? ¡Como si fuera menester aumentar con vulgares producciones la gran cantidad de libros que corre por el mundo!»

Empieza Vives su obra demostrando la importancia social de la elocuencia, llamada con justicia *reina* por Eurípides, y hace notar que la oratoria progresó más allí donde imperó la libertad—*ubi aequa fuit libertas*—como en Sicilia después de la expulsión de los tiranos, en Atenas, en Rodas y en Roma, porque sólo en pueblos libres pueden los hombres dejarse guiar por los dictados de su conciencia, sin atender a consideraciones de orden más bajo que coarten su racional actividad.

La materia de la elocuencia es el lenguaje—*sermo*—; su fin, hablar bien—*bene dicere*. En el lenguaje hay que distinguir la *palabra*—*verbum*—y la *idea*—*sensum*—que representan lo que el cuerpo y el alma en la naturaleza humana. La idea viene a ser, en efecto, la mente y la vida de las palabras—*mens sunt et quasi vita verborum*.—Por eso, faltas de sentido, son las últimas cosa vana y muerta. A su vez la palabra es asiento de la idea y semejante a la luz que disipa las tinieblas de nuestro espíritu. La apreciación de la

idea corresponde a cada ciencia en particular; la de las palabras en general y su justa correspondencia con aquélla, concierne a nuestra disciplina.

Dicho esto, entra Vives en el estudio de las palabras. Divídelas en simples y compuestas, trata de su antigüedad y diferentes especies, de su significación natural y translativa o *metafórica* y del uso de los tropos o figuras gramaticales *(antonomasia, extensión, hypálage)*. La clasificación de los tropos no puede ser más simple:

Metáfora o Translación.	De un significado más amplio a otro más concreto...........	Antonomasia o Contracción.
	De un significado concreto a otro más amplio................	Extensión o Dilatación.
	De un significado poco conocido a otro «semejante» más conocido................	Metonimia.

Considera la metonimia como sinónima de *hypallage* o *subalternatio*, y entiende que la sinécdoque es un caso particular de la hipálage—cuando la parte se toma por el todo.

Distingue en las palabras compuestas el fondo y la forma, y en ésta, que puede denominarse también *faz* o *fisonomía* de la oración, el *orden*, la *unión*, el *sonido* y la *grandeza*.

Por lo que hace al sonido, puede clasificarse en áspero y suave, amplio o abierto, y cerrado; cualidades que se echan de ver en las letras, ya vocales, ya consonantes. Respecto de la prosodia, habla Vives de las sílabas largas y breves, haciendo notar que hemos perdido el sentido de la cuantidad de las síla-

tas, sentido que tan en alto grado poseyeron los antiguos.

La unión de las sílabas constituye el pie. Pueden ser éstos de dos, tres, cuatro, cinco o seis sílabas a lo sumo.

Trata luego de las distintas combinaciones de pies métricos y observa, por último, que el cuidado del orador debe ser más exquisito al principio que al final de su discurso, toda vez que en el cuerpo del mismo se dejan pasar fácilmente muchas cosas, arrebatados como nos sentimos por el torrente de las palabras.

Refiérese después nuestro humanista a la elevación —*magnitudo*—de los vocablos, a su extensión—*dilatatio*—o amplificación, dentro de la cual estudia muy atinadamente las variaciones que experimentan según el diverso estilo de los escritores, y trata, finalmente, de los períodos y de su construcción recta o figurada. En esta última división estudia Vives con algún espacio las figuras llamadas *de pensamiento—figurae sententiae vel mentis.*—Dice de ellas: —«*Omnis prope figura sententiae in eo sita est, ut aliud intelligat auditor, quàm quod nos eloquimur; id assequimur vel silentio, vel obliqua elocutione.*» .

Amplía sus consideraciones con numerosos y oportunos ejemplos de los autores clásicos, y concluye advirtiendo: —«Nostra vero haec sumunt ex fontibus, unde tamquam rivi demanant, nomina, ut ex acumine, eruditione, iudicio, memoria, affectu, vigore, moribus, quibus admiscent se nonnumquam externa ad iudicium; *quoniam sicut in homine, ita in oratione ex facie et figura de animo censemus.*»

Estudiado de esta suerte en el primer libro *De ratione dicendi* el mecanismo de la oratoria, considera Vives en el segundo las cualidades del estilo. No puede negarse que su método es aquí enteramente original. Después de algunas reflexiones acerca del pro-

greso de las artes y de la imitación de los buenos modelos, manifiesta el humanista cuán estrecha es la relación que media entre la persona y su lenguaje, de tal suerte, que muchas veces solemos decir: *tal es el hombre cual es su palabra*, y aplicamos a la oración u organismo gramatical las mismas cualidades que del organismo natural humano afirmamos. En la oración hallamos *aspereza*, *dureza*, *colorido*, *grandeza* o *estatura*—en el cual sentido decimos que es *grande*, *sublime*, *elevada*—*antigüedad*, *humildad*, *elegancia*, *suavidad*, *dulzura*, etc.

Tiene también el lenguaje, como el cuerpo humano, su carne, su sangre y sus huesos. Hay en la oración mucha carne, cuando se observa en ella abundancia de palabras, perífrasis y largos períodos. Si la carne es ya excesiva, pasa la oración de *corpulenta* a *obesa*. como sucede cuando se emplean vocablos groseros o sentencias muy vulgares y rústicas. La sangre de la oración consiste en las palabras sencillas y naturales, de sonoridad amplia y dulce. Hay demasiada sangre cuando se dice más de lo necesario. El nervio de la frase no estriba en otra cosa que en el uso de palabras propias y en el vigor de las sentencias. Allí donde observemos gran parsimonia de vocablos, de tenue sonoridad y de composición agreste o descuidada, diremos que el estilo es *seco*, *macilento*, *flaco*, como si tuviera la piel pegada a los huesos. Tal era, según se afirma, el carácter del estilo de Catón.

Tienen asimismo las palabras y las oraciones su propia *nacionalidad*. En esto se funda precisamente la distinción de los estilos *ático*, *asiático* y *ródio*.

Sutilísimo es el análisis que hace Vives de cada una de estas propiedades, y muy exacta la aplicación práctica que presenta, trayendo escogidos ejemplos de los más notables clásicos. Así, desde el punto de vista del color, el estilo de Aristóteles y el de Suetonio

carecen de él, y el César es desnudo y sin ornato, aunque no desprovisto de belleza, como hace notar Tulio.

A este tenor trata Vives de la unión y armonía de las distintas partes del discurso, de la forma o *fisonomía* del mismo, de su complexión o idiosincrasia—*habitudo*—de la energía y vigor de la frase—*nervi, lacerti, latera, musculi*—, del ingenio y la penetración, de la erudición, del juicio, y finalmente, de las pasiones, las costumbres y la dignidad o decoro de la oración.

En el capítulo duodécimo de este segundo libro empieza la materia que suele constituir el nervio de las Retóricas elaboradas según el plan aristotélico, como las *Particiones oratoriae* de Vossio o el tratado *De ratione dicendi* de nuestro García Matamoros. Refiérese Vives a los fines de la oratoria, que distingue en fines del *lenguaje* y fines del *orador*. El objeto del discurso no es otro sino mostrar o dar a entender alguna cosa, *explicarse;* el del orador mismo puede ser: probar alguna tesis, mover los afectos, o entretener agradablemente el ánimo—*probare*, *movere*, *et animum oratione pascere.*—Es de advertir que Vives, así como distingue la locuacidad de la verdadera elocuencia y el hablar más o menos elegantemente del hablar con fundamento y doctrina, así también pone gran cuidado en señalar el fin que la oratoria debe cumplir. «Nemo hic putet—dice—nos esse magistros malitiae, satius esset nullas omnino scire litteras, quam eas instrumentum facere pravae libidinis; affectus humano animo indidit is qui nihil creavit malum. Hi, ut pleraque alia, neutri sunt, boni si recte utars, mali si secus.»

Para el efecto de persuadir, además de tener muy en cuenta la doctrina de los tópicos o dialéctica, y de conocer con exactitud el tema o cuestión que se discute o controvierte, conviene al orador acomodar-

se al grado de inteligencia y cultura de su auditorio, cuidando de no emplear giros, expresiones o metáforas que no puedan ser penetrados por los que le escuchan.

El mover convenientemente los afectos supone un profundo conocimiento de las pasiones y de sus fuentes, las cuales son, en lo fundamental, dos: el amor hacia el bien y el odio respecto del mal. Remítese aquí Vives a los libros *De anima*, pues entiende rectamente que el estudio detenido de las pasiones corresponde más bien la Psicología que a la Retórica (4).

Hace notar también, entre otras interesantes observaciones, que el ánimo se conmueve más por lo singular que por lo universal, porque esto último se refiere de una manera directa a la razón o facultad discursiva. A seguida trata de los medios de que dispone el orador para captarse la benevolencia del auditorio, y estudia ampliamente lo que respecta al *decoro* o conveniencia oratoria, es decir, a la relación que debe existir entre el discurso y el fin que el orador se propone, así como entre aquél y la persona que habla, las que escuchan, la profesión del disertante, la materia sobre que versa la oración, etc., etc. Trata, por último, de la disposición de las distintas partes del discurso, disposición que puede variar según las circunstancias; y refiriéndose a la *confirmación*, recomienda no omitir ningún argumento de los que puedan probar la tesis que defendemos, porque a veces, lo que nosotros reputamos leve o de poca fuerza, paréceles a otros razonamiento eficacísimo.

Sobremanera importante es el tercer libro *De ratione dicendi*, por las interesantes consideraciones que en él hace Vives acerca de los diversos géneros literarios. Ocúpase primero en la composición *descrip-*

tiva, de la cual pone por modelos a Homero y a Virgilio. Trata luego de la narración y sus especies.

Define la narración histórica diciendo:—*est enim velut pictura et imago, atque speculum rerum praeteritarum*»; e insistiendo en lo ya afirmado en los libros *De causis corruptarum artium* acerca de que el contenido de la historia no debe reducirse a meras narraciones de hechos bélicos, añade:—«*nec aliter deberent narrari bella, quam latrocinia, breviter, unde, nulla laude addita, sed detentatione potius, ut longum bellum referretur, non utique ad comendationem victoris, sed tanquam in exemplum, quid pariat affectus unus pravus sive ambitionis, seu irae, sibe libidinis, tum ut videant quam in incerto ac levi momento sitae sint res et fortunae hominum, quibus tantopere fidimus.*»

Expone luego las leyes de la narración histórica, sus distintos grados, desde el descarnado relato de los *Anales Linthei* hasta la cultísima dicción de un Salustio o de un Tito Livio, y las cualidades del historiador, terminando con una breve crítica del autor de las *Décadas*, a quien juzga el primero de los historiadores.

Estudia luego las condiciones del *apólogo,* trata ligeramente de las novelas *(fabulae licentiosae)*, y pasa después a examinar más especialmente el género poético. Expone el origen histórico de las fábulas heroicas o mitológicas, y señala la seriedad y moralidad como requisitos que debe reunir la fábula moderna: *adhortetur carmen, et inflammet ad virtutem, dehortetur, et deterreat a vitio.*

Consideración particular dedica a las obras dramáticas. «La comedia—manifiesta—es imitación de la vida humana, y su finalidad debe ser el encomio de la virtud y la execración del vicio, *commendatio virtutis, insectatio vitiorum.* Cree conveniente, como en nuestros tiempos el modernismo, la introducción de per-

sonajes alegóricos en el teatro, por la agradable y misteriosa oscuridad que producen. A continuación habla de los versos y del ritmo, terminando con algunas reflexiones acerca del uso de los epítetos en la obra poética.

Los capítulos siguientes se refieren a los preceptos generales del arte, a las paráfrasis, a los epítomes, a las exposiciones y comentarios, y a las versiones. Respecto a los comentarios, aconseja Vives la mayor parsimonia y oportunidad en su composición, requisitos que ciertamente no tuvo siempre en cuenta cuando se ocupó en escribir los que puso a los libros *De Civitate Dei* de San Agustín. Define la versión: —*«a lingua in linguam verborum traductio, sensu servato»*, y habla muy atinadamente de la utilidad de las traducciones, censurando en ellas tanto la excesiva sujeción a la letra del original, como la demasiada libertad del intérprete.

No acabaríamos nunca si hubiésemos de enumerar las observaciones atinadas, sagaces, en que abunda el tratado *De ratione dicendi*. Sólo mencionaremos una para terminar: habla de la manera de decir en cada arte, y recomienda que en aquellas cuyo objeto sea enseñar algo, teórica o prácticamente, debe ponerse gran cuidado en el pensamiento y en el estilo; pero en aquellas otras que son instrumento de las primeras y están destinadas a su servicio, no importa el modo de tratarlas, con tal de que cumplan el fin a que han de aplicarse: *«melor est cultellus rusticanus bene scindens, quam elegans retusus.»*

Juzgando la obra de Vives, escribía M. Gibert en sus *Jugemens des savans sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique, avec un précis de la doctrine de ces auteurs*, en 1716: —«Paréceme que su Retórica es un verdadero caos, donde no es posible aprender las

reglas de este Arte, si se ignoran. A pesar del orden que parece haber querido observar, no es más que un montón de párrafos que parece haber reunido bajo diferentes lugares comunes. Pone, a la verdad, diversos títulos que indican su pretendido orden, pero se encuentra bajo uno lo que debería estar en otro. Por lo cual le compararía con Montaigne, si no nos extraviase, como se ha dicho de este último, más que para conducirnos a países más bellos que aquellos que nos prometiera en un principio.»

Hay algo de verdad en este juicio, si se mira la obra de Vives desde el punto de vista didáctico. Considerada como obra de enseñanza para principiantes, preciso es reconocer que tiene un plan bastante confuso y desordenado, aunque obedezca al criterio enteramente nuevo que el humanista español se propuso seguir. Ya lo reconoció así D. Gregorio Mayans y Ciscar cuando en la dedicatoria de su excelente *Rhetorica*, impresa en Valencia en 1757, escribía: —«El célebre i nunca bastantemente alabado Juan Luis Vives tuvo por estrechos los limites de la Rhetorica comun i los ensanchó grandemente, imitando a los antiguos mas sabios en sus tres libros del Arte de decir, llenos de util erudicion y de prudencia civil. *Pero parece que escrivió para los que tienen alguna noticia de varias Ciencias.*»

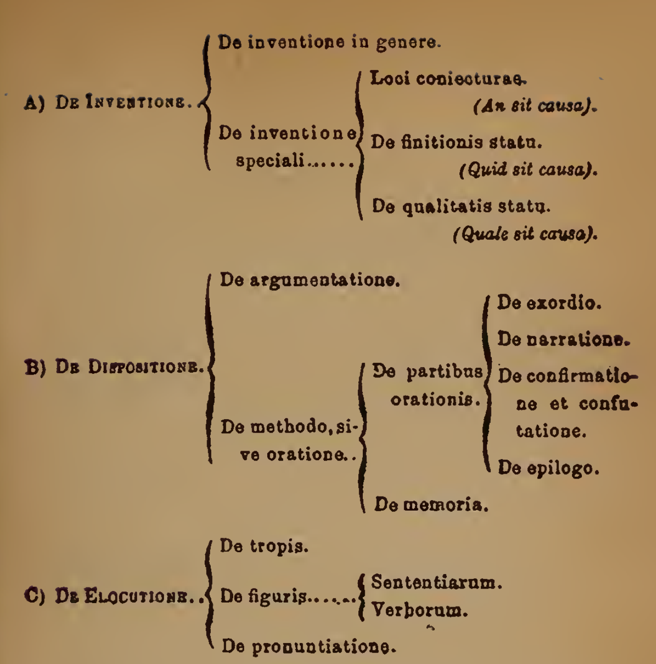
Al lado de esto hay que convenir en que el tratado *Del arte de decir* está lleno de útiles advertencias, que la erudición es considerable y siempre oportuna, y que si bien el procedimiento se aparta bastante de los antiguos planes, fundados en la división aristotélica, no por eso carece de sistema, como parece indicar Gibert, sino que adopta uno verdaderamente original. Esta originalidad consiste principalmente, como ha observado el Sr. Menéndez y Pelayo, «en extender el dominio de la Retórica a todos los géneros en prosa, y no tan sólo a la oratoria política o forense, como era uso de

los antiguos», y en «haber colocado la teoría de la palabra después de la teoría del razonamiento, considerando la Retórica como una derivación y consecuencia de los estudios filósóficos» (5).

Vives coincide con Aristóteles en la definición de la Retórica, pero difiere en el modo de tratarla. Vives considera la palabra como un sér vivo, y estudia moral y físicamente sus cualidades. Eso es lo que da cierto aspecto de extrañeza a su método, por lo demás algo confuso y poco práctico. Por eso apenas tuvo seguidores, si se exceptúa alguno como Bartolomé Keckermann en su *Systema Rhetoricae*—1606—.

Alfonso García Matamoros, en sus dos libros *De ratione dicendi*, vuelve a la distinción de los tres géneros: demostrativo, deliberativo y judicial. Arias Montano, en sus *Rhetoricorum libri quatuor*, afirma con Vives que el estudio de la Dialéctica debe preceder al de la Retórica. Insiste Arias Montano de un modo especial—y este es uno de los principales méritos de su obra—en el cultivo de los idiomas vulgares, haciendo ver que se puede ser tan elocuente en éstos como en el latino, y citando el ejemplo de Martín Lutero, cuya elocuencia en lengua alemana es innegable, aunque su dicción latina sea poco elegante.

El mismo plan que Arias Montano sigue Sánchez de las Brozas en su libro *De arte dicendi*, que divide en tres partes: Invención, Disposición y Elocución. Sus modelos son Cicerón, Quintiliano, Hermógenes y Aristóteles. El esquema de su plan podría trazarse del modo siguiente:



El peritísimo y elocuente latino Pedro Juan Perpiñá, en su *Oratio de arte rhetorica discenda*, sigue también la tradición vivista en lo de exigir que la Retórica se estudie después de la Gramática y de la Dialéctica: —«Verum—dice—ut rem longe lateque patentem, modicis definiam angustisque regionibus, dico: post Grammaticam et Dialecticam, tum tertio loco Rhetoricam tradi oportere: primus enim est naturalis usus sermonis, quem Grammatica instruit; eum proxime sequitur usus rationis, quem Dialectica confirmat; postremus est naturalis usus Eloquentiae, qui praeceptis rhetoricis perpolitur» (6).

La *Rhetorica* de D. Gregorio Mayans y Ciscar es

uno de los libros más útiles en su género, no sólo por la doctrina, que es sólida y bien meditada, sino también por lo atinadamente escogido de los paradigmas. Su plan es el mismo del Brocense, con ligeras modificaciones. Divide su obra en cinco libros y estudia sucesivamente:

A) La Invención Rhetórica.
B) La Disposición Rhetórica.
C) La Elocución.
D) El decir agraciado.
E) Los razonamientos distintos y la oración persuasiva.

En su *Oración en que se exhorta a seguir la verdadera idea de la elocuencia española,* el mismo Mayans censura los defectos de la Retórica de su tiempo—1739—:

«Antiguamente—dice—se quejaba con mucha razón el juiciosísimo escritor del célebre *Diálogo de los oradores* de que los que en su tiempo oraban hacían sobrado caso de los riquísimos preceptos de Hermágoras y Apolodoro, haciendo sus Oraciones ridículas con la impertinente afectación de reglas tan frías. Hoy vemos, con grande lástima, que de la Facultad Oratoria, o no se aprende cosa, o se aprende sólo aquella parte pueril de Tropos y Figuras que sólo basta a formar un Retoriquillo, o por decirlo mejor, un necio Bachiller. Grandemente, como suele, dijo el Padre Juan de Mariana en su *Instrucción de Reyes* que la Oratoria es en sí difícil, pero su Arte breve. Atendiendo à esto ¡cuántas veces he dicho que seis bien digeridos pliegos de Francisco Sánchez de las Brozas, o muy pocos más de mis sabios paisanos Juan Luis Vives y Pedro Juan Núñez, aprovecharían más que cuantas Instituciones hay escritas en Lengua Española! Yo quisiera ver a la juventud mucho menos instruída en tanta multitud de Preceptos, y más bien ejercitada

con pocos y claros documentos. Quisiera, digo, ver a la juventud más aplicada a fecundar la mente de noticias útiles, ejercitar el ingenio en razonar con juicio, elegir las cosas que sean más del intento, escoger las palabras con que se declaren mejor, disponerlo todo con la debida orden, y dar a la oración una hermosura natural y no afectada harmonía. Quisiera, digo una y otras mil veces, unos entendimientos *más libres*, sin las pigüelas del arte; unos discursos más sólidos, sin afectación de vanas sutilezas, un lenguaje más propio, sin obscuridades estudiadas, y, por acabar de decirlo, un juicioso pensar disimuladamente dulce en la expresión y eficazmente agradable. Esto es elocuencia. Todo lo demás, bachillería.»

¡Qué actualidad tienen todavía estos razonamientos! Lo mismo la *Oración* de Mayans, que las *Exequias de la lengua castellana* de D. Juan Pablo Forner, o la *Derrota de los pedantes* de D. Leandro Fernández de Moratín, parecen escritas para nuestros tiempos.

En el opúsculo *De consultatione* toma por modelo Vives la Retórica aristotélica. Como Aristóteles, divide la materia en tres partes: Invención, Disposición y Elocución. De conformidad con este plan, trata de las cualidades del ánimo y de las propiedades del cuerpo, así como de las múltiples circunstancias de lugar, tiempo y modo que pueden influir en la deliberación. Repitiendo una frase de Aristóteles, observa Vives que «la deliberación y la elección se refieren siempre a cosas futuras y no necesarias ni imposibles, toda vez que nadie delibera acerca de lo que fué ayer o hace un año, ni de si paseará cuando se pasee, ni de si se morirá—aunque algunos deliberan acerca de si se darán o no muerte a sí propios—ni de si el sol saldrá mañana, ni de si volaremos, ni delibera tampoco el

siervo acerca de si se hará o uo libre, pues esta deliberación no está en su mano, sino en la del dueño.»

Prosiguiendo la exposición, añade Vives: —«Y pues que todo se refiere a la volutad del deliberante, y que la voluntad se encamina siempre al bien, ora real, ora aparente, resulta que toda deliberación versa acerca del bien, cuyo contrario es el mal. Llamamos bueuo a aquello a que nos inclinamos considerándolo provechoso para nosotros, y malo a aquello de que huímos como de cosa perjudicial; o en otros términos: bueno es *todo lo que aprovecha* y malo *todo lo que daña—bonum est omne quod prodest, malum quod obest.»*— Después de esta defiuición, genuinamente aristotélica, distingue Vives las diferentes especies de bienes, y en particular el bien *honesto*—virtud—del *útil*, y dice que bien honesto es aquel que se desea *per se,* y bien util el que se persigue *propter aliud.* En la primera categoría coloca todas aquellas cosas «quae ad Deum pertiuent»; en la segunda incluye todas las que «ad tuendam vitam sunt reperta».

Determina luego las cualidades que debe reunir el Consejero y dice: —«considerando uuestra naturaleza, fácil será entender, a mi juicio, que conviene al que ha de aconsejar acerca de muchos asuntos ser de gran esfuerzo y prudencia, de ingenio agudo, multiforme y vario, y de mucha experiencia en lo que atañe a la houestidad y a la utilidad».

«Dos cosas hay—continúa—poderosísimas para persuadir, a saber: la fama de rectitud y la de sabiduría —*opinio probitatis et opinio prudentiae.»* Insiste especialmente en la primera, recordando la frase de Quintiliano: *«non posse oratorem nisi virum bonum esse».* Despnés da reglas acerca del modo de atemperar el discurso a la coudición de la persona o personas a quienes el orador se dirige, según se trate, v. gr., de un Rey, de un amigo, o de un iuferior. Entre las di-

versas observaciones que hace, encuéntranse las siguientes: —Antiguamente, como los Estados eran libres—*ut erant liberae respublicae*—era lícito atacar al adversario cuando servía de estímulo el amor a la república, pero se recomendaba no maltratar a los hombres de bien, a fin de no enajenarse las voluntades de los oyentes. ¿Cuánto más convendrá este proceder a un varón cristiano?»

A continuación trata de los modos de reprender sin daño del que amonesta ni ofensa de la persona a quien el consejero se dirige, y expone los varios lugares comunes a que puede acudir el orador para explanar su discurso, insertando los correspondientes ejemplos.

Distingue cuatro partes en el discurso:—*proemio, narración*, *confirmación* y *conclusión*, cuya respectiva naturaleza explica, y termina señalando los requisitos de la *elocución*, que ha de ser, en general, acomodada a la materia de la deliberación, y de proporcionada extensión para no fatigar al auditorio.

Aunque el diligente bibliógrafo francés Gabriel Naudé calificó de *elegantísima* la producción que acabamos de analizar, estamos bastante lejos de creer que el libro *De consultatione* sea uno de los que más enaltezcan el nombre de Vives.

Sin duda escribiólo éste con excesiva precipitación, por lo cual hubo de resultar la producción sobrado ligera. Por de pronto, el fondo revela poquísima originalidad, pues casi todos los pensamientos más notables están calcados de Aristóteles, Cicerón o Quintiliano. Otro tanto acontece con la disposición general; y en cuanto al método, es de lo más confuso, desordenado y arbitrario que darse puede. Por estas razones no tenemos reparo en afirmar que el libro *De consultatione* dice poco en pro del mérito de Vives como retórico. Compárese con el curioso tratado *Del consejo y consejeros del príncipe*, del valenciano Fadrique Fu-

rió Ceriol, o con el *Discurso de las Privanzas*, de don Francisco de Quevedo y Villegas, y se notará mejor la deficiencia.

En la *Praelectio in quartum Rhetoricorum ad Herennium* trata Vives de la excelencia del lenguaje y de la importancia social de la elocuencia, y exhorta a los jóvenes a que pongan siempre sus facultades al servicio del bien y de la verdad. Respecto al poder de la elocuencia dice: —«¿Quién hay tan rudo y agreste que no sienta conmovido por la dulzura de un bien ordenado discurso? ¿Quién que no reverencie a los varones elocuentes? ¿Quién que no se sienta arrebatado por sus discursos? La elocuencia tiene señalada virtud para excitar las dormidas pasiones de los hombres y para calmar o apagar las agitadas. Muchos, por no decir la mayor parte de los literatos de nuestra época que quieren pasar por oradores, se deleitan no más que en los adornos del discurso y en el sonido de las palabras, mereciendo que se les califique de malos retóricos—*rhetoristae*—, pues el lenguaje, en los grandes oradores a quienes todos entienden, es puro y vulgar, en una palabra, ciudadano romano y no dediticio.»

En el cuarto libro *De causis corruptarum artium*, expone Vives las causas de la decadencia de la Retórica.

Determina en los primeros párrafos la importancia del arte oratorio. «Dos son — dice — los principales vínculos que unen a los hombres en sociedad: la *justicia* y la *palabra*. Faltando alguno de ellos, se hace imposible la vida social. Por eso los hombres se dejan llevar fácilmente de ambas cualidades y toleran ser gobernados por quienes poseen aquellas virtudes. Pero donde principalmente se desenvuelve y florece

el arte de la elocuencia, es en *los pueblos libres*, porque en éstos, teniendo fuerza de ley los acuerdos populares, es de la mayor importancia conquistar el favor de la multitud para inclinarla a los fines que el orador desea. Así lo comprueba la historia. Aristóteles coloca en Sicilia el nacimiento de la elocuencia, la cual tuvo en ese pueblo un origen predominantemente judicial. Después se trasladó a Grecia, y últimamente a Roma, pueblos en los cuales alcanzó este arte un extraordinario florecimiento.»

Consecuencia de la excepcional consideración de que disfrutaron los oradores en esos pueblos fué la superioridad que se atribuyó a la Retórica, reputando competente tal disciplina para pronunciar acerca de toda clase de materias, pues universal era también la esfera de acción de sus cultivadores.

Tradúcese semejante opinión—continúa Vives—en la definición que Aristóteles da de la Retórica: «*Es una facultad*—dice—*que considera en cada asunto lo que puede servir para la persuasión.*»

Aquí hace Vives al filósofo griego análogas objeciones a las que le dirigió con motivo del concepto de la Dialéctica: —«¿corresponderá al Orador tratar de la *justicia*, como al médico de los medicamentos y de las hierbas? ¿Son, pues, retórica todas las Artes?... ¿Qué pretendéis? ¿Tan grave carga queréis imponer a una tierna y delicada doncella? Lo mismo hacéis con la Dialéctica. ¿Acaso la Retórica es una Enciclopedia universal de las artes y de las disciplinas? ¿Quién no conoce que no compete al retórico tratar del cielo, de los elementos, de los ángulos ni de la pirámide?»

Mario Nizolio, en su valiente obra *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, libri IV*—1670—ataca también el concepto de la Retórica dado por Aristóteles, pero lo hace por mejor camino que Vives. Se funda en que Aristóteles co-

loca a la Retórica entre las *facultades* y adopta para su definición uno de los géneros más remotos.

Después de lo dicho, expone Vives las diversas opiniones de los escritores acerca de la materia y naturaleza de la retórica. Cita la distinción aristotélica de los tres géneros *demostrativo*, *deliberativo* y *judicial*, y entiende que para esta división se ha tenido más en cuenta la costumbre que la naturaleza de las cosas. Juzga imperfectísima la partición tradicional de la Retórica en *Invención*, *Disposición*, *Elocución*, *Memoria* y *Pronunciación*. En cuanto a la primera, censura Vives el proceder de aquellos que reunieron, bajo el nombre de *lugares comunes*, algunas fórmulas donde acudiera siempre el orador para buscar las pruebas de su discurso. «Lo que yo esperaba de vosotros—dice—eran reglas o cánones deducidos de la observación de la naturaleza, porque eso es lo que constituye el arte. Que después agregárais algunos ejemplos por vía de aplicación, lo aceptaría, aunque fuesen pueriles o vanos; pero *poner los mismos ejemplos como fórmulas*, no es ya propio del artista, sino del práctico. Lo demás no pertenece a la Retórica, sino al juicio y al uso, porque más aprendo en un día en la curia, en el foro, o hablando con los entendidos, que en muchos meses bajo semejante disciplina.» Manifiesta que la Pronunciación, más que *parte* de la Retórica, es un *ornamento* de la misma; que la Memoria es ante todo un don natural, más necesario en otras artes que en la Retórica—v. gr., en la Jurisprudencia—; y en cuanto a la Elocución, dice que carece de fundamento la distinción entre los estilos *elevado*, *sencillo* y *mediocre*, pues hay además una múltiple variedad de matices entre los mencionados extremos.

Critica luego Vives la ridícula nimiedad de aquellos que rechazan toda oración en la cual encuentren algún verso, y hace ver que Cicerón, Séneca y Tito Livio

emplean a veces en sus obras frases que, desde el punto de vista prosódico, son verdaderos versos.

Trae a continuación un breve cuadro de la elocuencia entre Griegos y Romanos, cuyo esplendor compara con el estado de decadencia a que había llegado en manos de sucesores imperitos, desconocedores de las reglas del arte y aun *desprovistos de sentido común*—*imperiti, ignari vitae, imno etiam communis sensus.*

Termina con algunas notabilísimas reflexiones acerca de la imitación en el arte. —«En la imitación de lo divino—advierte—nunca puede la copia ser igual al original, ni compararse al artífice mortal con el eterno; pero en lo humano puede muy bien acontecer que el hombre iguale y aun exceda al hombre, por lo cual, lo que en un principio es *imitación*, va creciendo progresivamente hasta llegar a ser competencia, no sólo para equipararse el imitador con el modelo, sino para sobrepujarle...; así imitaban los antiguos, y así llegaban a veces los discípulos más allá de donde supieron los maestros. De ese modo siguió Cicerón a Craso y Antonio, Platón a Cratilo y Arquitas, Aristóteles a Platón, y Virgilio a Ennio, a Lucrecio y a Hesiodo.»

No así los modernos. Llevados de un exagerado amor a la Antigüedad, pretenden calcar sus frases y su estilo sobre el de los autores que toman por modelos, haciéndose así del *servum pecus* de Horacio. «Imitar de esta manera—dice Vives—es no saber en qué consiste la imitación, porque no es lo mismo *robar* que *imitar*, ni *copia* que *semejanza.*» Añade, en párrafos de una elocuencia insuperable: —«*¿An vero est ulla servitus maior, et quidem voluntate suscepta, quam non audere ducis sui praescripta, et tamquam saeva dominorum imperia, egredi, etiam si alio res vocet, si tempus, si auditores, si generosa ingenii natura invitet, pertrahat? ¿Quomodo poterunt hi currere, si sit opus, immo quomodo ingredi, quibus est sem-*

per in alieno demum vestigio pes figendus, non aliter quam pueri faciunt lusitantes in pulvere? ¿Quid dicam? imitari semper eos, nec scire quid sit imitari; nam suppilare putant esse imitare, nempe vel verborum ac rationis vel rerum et argumentorum particulas sumere, ex quibus velut centonibus opus suum consuant, perinde ac si pictor diceretur imitari, qui, aut pratum effingens, flores illinc decerptos tabulae suae annesteret, aut hominem reddens, partem togae illius assueret picturae, aut etiam, si diis placet, nasum, quem exprimere non posset, vellet homini amputatu picturae suae addi, quo esset perfecta: si quis rem acutius intueatur, talis est istorum imitatio: decerpunt, surripiunt, *immo pallam* compilant; *et ut furti crimen suffugiant,* imitari *vocant, ut fures* furari *dicunt* amovere, tollere, convasare.»

Con este motivo censura de nuevo Vives la locura de los Ciceronianos—ridiculizada ya por Erasmo en su conocido diálogo—y hace ver cuánto dista su proceder del que dictan las reglas del arte.

«Hablar bien—dice Quintiliano—*es manifestar los conceptos de la mente y hacerlos llegar al ánimo del auditorio.* Sin esto será inútil todo lo demás, sin que importe para ello el idioma que se use, porque muchos hay elocuentes en las lenguas que se llaman *vulgares.* Aun entre los latinos, más elocuente fué Livio, a pesar de aquella *patavinidad* de que le acusaba Polión, que muchos romanos, y quizá que el mismo Polión. Y ¡cuánto más lo fué Anacarsis que muchos atenienses, ora hablase en lengua escita, ora se expresara en un griego matizado de solecismos o extranjerismos! Si nos dieran a elegir ¿quién no preferiría una elocución torpe acerca de cosas grandes y excelentes, a un brillante y magnífico estilo para expresar insignificantes pensamientos?—*¿sed certe, si detur optio, quis non malit multo immundum, spur-*

cumque magnis de rebus atque excellentibus sermonem, quam de nugis comptissimum atque ornatissimum?»

Menos libre es el espíritu de Sebastián Fox Morcillo en su opúsculo *De imitatione, seu de informandi Styli ratione, Libri duo*, publicado en 1554 y dedicado a D. Francisco de Mendoza y Bovadilla, Obispo de Burgos. El opúsculo está escrito en forma de diálogo entre el hermano del autor, Francisco Fox Morcillo—fraile que fué del Convento de San Isidoro en Sevilla, convertido por el famoso Fernando de San Juan en la cárcel de la Inquisición y quemado en el auto de 1559 (7)—y el gaditano Gabriel Envesia.

La doctrina de Fox es la siguiente:

La imitación es forzosa tratándose de idiomas muertos, como el latín y el griego, pues no tenemos otra guía. Pero no es posible, ni conviene, imitar indistintamente a todos los autores, porque perdería su unidad el estilo. Debe, pues, elegirse el mejor autor y estudiársele detenidamente. Así resulta:—«*imitari nihil esse aliud, quam eius auctoris, quem approbes, spiritum, mores, ingeniumque induere, et cum hoc simul cogitandi, loquendique formam exprimere.*»

Entre el que imita y el modelo ha de haber, lo primero, conformidad de naturaleza—*naturae consensio.*—El que naturalmente sea breve, humilde, de pocas palabras, no piense en imitar a Cicerón. El que, por el contrario, sea fecundo y copioso, hará mal en imitar la concisión de Salustio, la dureza de Plinio, la humildad de Terencio o la sequedad de Valerio Máximo. En esta conformidad de ingenio influyen diversas causas, como el temperamento, la nacionalidad, etc.

Por eso, aunque sería conveniente imitar a los mejores, como Cicerón, César, Livio o Quintiliano, cuando no sea posible hacerlo vale más que el imitador siga

al autor más en harmonía con su naturaleza y con sus gustos.

Hay que distinguir también las épocas en que han vivido los diversos autores, para no emplear dicciones arcaicas o desusadas. Así, no conviene tomar por modelos a Plauto o Lucrecio, como observa Quintiliano, por lo arcaico de su lenguaje, y en cambio Cicerón, Salustio, César, Livio, Quintiliano, Virgilio, Horacio y aun Terencio, pueden ser imitados.

Ni se ha de usar siempre de un mismo estilo, sino que se variará, como hacemos en el lenguaje vulgar, según las circunstancias y las personas. Por eso la dicción de Varrón o de Columela conviene para tratar las cosas del campo; la de Plauto o Terencio para las familiares; la de Salustio, Tito Livio o César para la historia; la de Cicerón para la oratoria o filosofía. Ha de atenderse también al asunto o materia de que se trata, lo cual olvidan muchos que usan para todo, v. gr., el estilo epistolar de Cicerón. Se escogerán asimismo los vocablos según la materia y la época a que pertenece el autor, para evitar barbarismos.

Fox Morcillo combate, como Vives, la superstición Ciceroniana, y cita a Lactancio y a Joviano Pontano, que siendo de los más felices imitadores de Cicerón, no vacilaron en usar vocablos no empleados por este último cuando la necesidad lo imponía. Tulio no habla de guerra, de agricultura ni de física; ¿por eso habíamos de renunciar a los vocablos propios de estas disciplinas?

Distingue Fox tres grados de estilo: *gracilis*, *medius* y *sublimis*, y divide en tres partes el estudio de la imitación: *conformidad de naturaleza; observación de los preceptos del arte; uso y ejercicio.* En cuanto a lo último, recomienda formar diccionarios de frases y confiarlas a la memoria, poniendo en aquéllos el nombre y el verbo a que suele ir unido, y viceversa.

Como se ve, los preceptos de Fox Morcillo se refieren concretamente a la imitación de la lengua latina, y sobre todo a la de Cicerón (8).

Durante la Edad Media, los ejercicios de Retórica consistieron principalmente en la redacción de trozos epistolares. Las reglas que los estudiantes habían de aplicar estaban contenidas en los tratados que se llamaban *Dictamen*, o *Ars dictaminis*. Con estos tratados suelen ir colecciones de ejemplos o formularios que a veces ofrecen un gran interés para el conocimiento de las costumbres de la época. Han sido estudiados, entre otros, por Rockinger, M. Noël Valois, M. Ch.—V. Langlois, L. Auvray, M. Simonsfeld, Karl Hampe, Alexander Cartellieri, Léopold Delisle, etc. En el *Journal des Savants* de marzo de 1899 publicó el último de los eruditos mencionados una noticia acerca de cierto manuscrito del siglo XV donde se contiene la *Summa dictaminis Magistri Laurentii Lombardi de Aquillegia*, autor que explicó en la Universidad de París a fines del siglo XIII (9).

Otro de los ejercicios retóricos consistía en las Declamaciones, práctica que cuando no degenera en el ridículo amaneramiento que con tan vivos colores pinta Petronio al comienzo de su *Satyricon*, es, en efecto, un ejercicio de la mayor importancia y utilidad.

Afirma Marco Fabio Quintiliano en sus *Instituciones oratorias* ser la narración *histórica* aquella en que primeramente debe ejercitarse el retórico; y refiriéndose luego al novísimo género declamatorio, recomienda el ilustre preceptista que los asuntos, aunque fingidos, sean verosímiles, y que las declamaciones traten de aquellos temas forenses de actualidad para cuyo ejercicio se inventaron, con objeto de evitar que, versando sobre materias fabulosas e increíbles, se acos-

tumbren los jóvenes a una insoportable y afectada hinchazón.

Así lo entendió Vives al escoger por tema de sus ejercicios retóricos la dictadura de Lucio Sila, asunto muy en boga entre los declamadores del tiempo de Juvenal y de Quintiliano. Según manifiesta el mismo Vives, compuso varias declamaciones sobre esta materia. De ellas sólo llegó a publicar las cinco que conocemos. Precédelas una dedicatoria al Archiduque de Austria D. Fernando, hermano de Carlos V, en la que declara Vives haberse decidido a poner su obra bajo los auspicios de tan alto personaje, por la noticia que había tenido de la excelente condición y grande amor a los estudios políticos de aquel Príncipe, quien últimamente había mostrado singular placer con la lectura de la *Institutio Principis Christiani* de Erasmo. También el humanista de Rotterdam se había ejercitado en componer declamaciones, pero no en el mismo sentido que Luis Vives.

En el Prefacio que antepuso a las Declamaciones explica Vives la razón de las mismas y el método que emplea; vitupera a los falsos dialécticos, sus eternos adversarios, para quienes estos entretenimientos literarios eran meros pasatiempos gramaticales; justifica la obra fundándose en la utilidad que estos ejercicios reportan a la educación forense, y, al explicar la naturaleza del género declamatorio, manifiesta que el orador ha de expresar, no precisamente su propio juicio sobre la cuestión, sino lo que sea necesario para persuadir al auditorio—et non quid sentias, sed quid ad persuadendum faciat, dicendum.

En la primera Declamación, puesta en boca de Quinto Fundano, se pretende convencèr a Sila de que debe continuar desempeñando la dictadura. En la segunda, M. Fonteyo quiere persuadir lo contrario del anterior. En la tercera aparece el mismo Sila renunciando la

magistratura y ofreciéndose a justificar su conducta política. Las dos últimas son invectivas de M. Emilio Lépido contra los actos del dictador, fundadas principalmente en la crueldad de las proscripciones por el último decretadas y en los atentados cometidos contra la libertad y seguridad de los ciudadanos.

Menester sería extendernos más de lo que consiente la índole de este ensayo, si hubiéramos de analizar una por una todas las bellezas que las Oraciones contienen. Perfecto conocimiento del medio histórico, gran penetración de los caracteres políticos, habilidad suma en la disposición de los argumentos, elocuencia natural, belleza de forma, y hasta cierta intención sociológica, cualidades son que avaloran estas Declamaciones. La dicción es más tersa y cuidada que en las demás obras de Vives, y hay trozos, por ejemplo, la descripción de los daños causados por la proscripción—Declamación IV—, dignos de figurar al lado de los más notables párrafos de Salustio y de Tácito.

La segunda declamación puede considerarse como un verdadero modelo de este género de composiciones. En la imposibilidad de dar mayor amplitud al presente análisis, indicaremos tan sólo el contenido de la Declamación susodicha. Los argumentos de que se vale M. Fonteyo para persuadir a Sila de que debe abandonar la dictadura, pueden reducirse a lo siguiente: después de un hábil exordio, en que procura ganar los ánimos, prevenidos ya por la Declamación anterior, manifiesta el orador: 1.°, que habiendo pasado los momentos de peligro para la República, no tiene razón de ser la Dictadura; 2.°, que los antiguos dictadores dieron ejemplo de su cordura cesando en el cargo cuando desaparecieron las circunstancias que motivaron su elección; 3.°, que no ofrece atractivo de ningún género gobernar a personas que se resisten a la autoridad del imperante; 4.°, que lejos de ser deseable el cargo de

gobernante, debe rechazarse, por los sinsabores y desasosiegos que trae siempre consigo el cuidado de ajenos intereses, y 5.°, que todos aplaudirán su resolución, pues por ella reconocerán el amor que profesa a la libertad y a la justicia, ya que el gobernante debe buscar antes el bien del Estado que el provecho propio.

No está exenta de defectos, sin embargo, la obra de Vives. La tercera declamación, quizá la más débil de todas, contiene un difuso panegírico de Sila que no dice bien puesto en boca del mismo interesado, cuya habilidad y cuya prudencia no son tan consumadas como las que mostró Demóstenes al hablar de sí propio en su contestación al discurso pronunciado por Esquines contra Ctesifonte. Por otro lado, en las dos últimas se repiten y amplifican demasiado ciertos argumentos. Pero, aparte de esto, la obra es notable, y no indigna de los elogios que la tributa Erasmo cuando dice:—«Ahora Vives, siguiendo el ejemplo de los antiguos, declama; pero créeme, lo hace con tanta destreza, que si quitas el título a la obra, la tendrás por cosa, no de esta región ni de estos tiempos, sino de aquellos felicísimos en que Cicerón y Séneca florecieron.»

En general, se observa que Vives muestra escasa simpatía por Sila; lo cual se comprende fácilmente, pues el temperamento del primero era opuesto en absoluto a la crueldad.

La *Declamatio, qua Quintiliano respondetur pro noverca contra caecum*, y el *Pompeius fugiens*, pertenecen al mismo género.

Se observa en el *Pompeyo fugitivo*, como en las demás declamaciones de Vives, al lado del fin retórico, de escuela, otro fin moral y filosófico, cual es en este caso presentar una fiel imagen de la instabilidad de las grandezas humanas. Ninguna tesis más apropiada para ambos fines que la vida del infortunado rival de

César. Escoge Vives el momento en que Pompeyo, derrotado en Farsalia, busca fugitivo un asilo donde librarse del alcance de su enemigo. Las quejas puestas en boca del humillado triunviro son las más adecuadas a las circunstancias, y están impregnadas de severa y melancólica resignación. Después de una invocación elocuente a los dioses, recuerda Pompeyo sus victorias en Italia, Sicilia, Africa y Oriente, su amor al pueblo romano, los codiciados honores que había obtenido, y equipara su estado con el del más infeliz de los vencidos, pues se ve separado de su esposa e hijos y sin poseer siquiera una miserable choza:—«O Principe d' el orbe terrestre, parécete bien esto? Qùe maldad es la mia tan grande? Que teniendo aun Amicla casa la qual puede llamar suya, adonde tenga sus cosas, su muger y sus hijos, Pompeyo no tenga ni aun un pequeño albergue que pueda llamarlo suyo. O paxaritos, o ruyseñores, o hormigas, aun entre los árboles teneys vosotros vuestros nidos y recogimientos entretexidos, teneys vuestras casillas dentro de la tierra sossegadas y con reposo, llenas de plazer con vuestras generaciones, hijos y con todo lo necessario para vuestro uso y seruicio; Pompeyo, que poco ántes era Señor d' el vniuerso, no tiene agora vna casilla adonde pueda embiar su triste muger que se recoja.» Acrimina la conducta de su enemigo, a quien califica de «pestilencia universal de todo el orbe», considerándole como un hombre pernicioso para la libertad y para la gloria del pueblo romano. «No auia antiguamente—dice—cosa tan cara ni tan amada como era la patria, ni como la libertad, ni auia cosa mejor, más santa, ni en más tenida y desseada, que la salud pública y general. Agora vn prouecho, sean quan pequeño fuere, és tenido en más que la salud y estado de la ciudad, y en más que la salud d' el orbe vniuerso.» Hace resaltar luego el contraste estre la noble, leal y desintere-

sada conducta de los Decios, Fabricios, Brutos y Curcios y la del vencedor de Farsalia, y recuerda los tiempos en que se decía del Senado Romano que era una asamblea de Reyes, comparándolos con los de servidumbre y abyección que prevé. Por último, apela al juicio de la posteridad, y repasando su vida, se muestra tranquilo acerca del testimonio de la conciencia, sometiéndose resignado a los decretos de los dioses.

La brillantez del estilo, en el que sin duda puso Vives particular esmero, y la nobleza y profundidad de los conceptos, realzan el atractivo de este opúsculo y hacen que se lea con un interés que no suelen inspirar ciertamente los de su género. Los sentimientos democráticos de Vives y su aversión a la guerra, explican mejor que nada la poca simpatía que el inmortal conquistador romano le merece. En las mismas ideas comulgaba Erasmo.

En el grupo de ciencias *matemáticas* o de la cantidad, comprende Vives: Geometría, Aritmética, Astronomía (que distingue cuidadosamente de la Astrología), Música, y *Optica o Perspectiva*. Todavía cree que puede agregarse alguna otra, como la *Acústica matemática*, cuyos fundamentos sentó en parte Aristóteles en el libro de los *Problemas*.

Señala Vives como carácter de las especulaciones matemáticas el *abstraer* las formas, figuras y números de la materia, abstracciones en las cuales no cabe error, porque ni al afirmar componen, ni al negar dividen; consideran las cosas en su mayor simplicidad, no en composición; así, al tratar del *punto*, hacen abstracción de la extensión, al hablar de la línea, de la profundidad y de la latitud, y al mencionar la superficie, prescinden de la profundidad.

De aquí la certeza, la *exactitud* de estas ciencias, y

de aquí también que hayan experimentado menos corrupción que las otras, porque para entender y hablar de ellas era preciso especial estudio.

Algo dice también Vives de la Música; hace notar su importancia para la salud del cuerpo y para la moderación de los afectos del ánimo, y lamenta que hayamos perdido aquel conocimiento de la Harmonía que los antiguos poseyeron; «subtilissimae atque absolutissimae illi animae nostrae harmoniae (dice), minus congruit exterior hic nostrorum temporum *crassus concentus ac rudis*, quàm ille veterum eruditus ac subtilis».

CAPITULO VI

Doctrina física de Vives. Estudio de las fuerzas y de la materia

FUENTES:

A) *De prima philosophia, sive de intimo naturae opificio, libri tres* (III, 184-297).
B) *De anima et vita, libri tres* (III, 298-520).
C) *De causis corruptarum artium* (lib. V-VI, 181-207).
D) *De tradendis disciplinis* (lib. IV, cap. 1 y 5-VI, 345-351 y 369-373).

Lo que hoy diputamos por Física es cosa bien diferente de lo que se entendía por tal en la Edad Media. En primer término era su concepto más general, porque comprendía la filosofía de la Naturaleza; después, su estudio no se fundaba en observaciones y experimentos, sino que tenía un carácter esencialmente metafísico. Verdad es que descansaba en el conocimiento de los libros *Naturalis Auscultationis* de Aristóteles, pero entendidos en el sentido más abstracto.

Hasta el siglo XIII no fué bien conocida la obra del Estagirita. Guillermo de Auvernia, Obispo de París, muerto en 1248, hizo ya uso de la *Física*. Alberto *el Grande*, no sólo conoció las versiones árabes—que fueron varias—, sino que indudablemente poseyó alguna traducción hecha directamente del griego. Rogerio Bacon, Santo Tomás de Aquino, Gilles de Roma y los

demás doctores escolásticos del siglo XIII, citan, parafrasean y comentan la obra del Estagirita. Amable Jourdain (1) piensa con fundamento que la época de los autores que han traducido la *Física*, el tratado *Del Alma*, la *Metafísica*, el libro *De la generación y de la corrupción* y los opúsculos de filosofía natural, no puede remoutarse más allá de 1210 y aun de 1215, como lo prueba el conocimiento imperfecto que se tenía entonces de esos tratados filosóficos de Aristóteles. En un célebre concilio de París, celebrado en 1209, donde se condenan las herejías de Amaury y de David de Dinant, se prohibe la lectura, pública o privada, de los libros de Aristóteles *De naturali philosophia*, diputándolos sin duda por semillero de herejías (2).

En la Universidad de París, el reglamento de 1254 menciona ya la *Historia de los Animales* y el tratado *De los Meteoros*, entre los libros que los maestros deben explicar. La reforma de 1366 dispone que nadie será admitido al profesorado si no ha seguido un curso sobre los tres primeros libros *De los Meteoros*; pero la reforma de 1452 no reproduce esa disposición, y, según Vives, los mencionados libros eran muy ligeramente leídos, y se desatendía por completo la *Historia de los Animales* (3).

Las *Summulae ad modum eruditae in octo libros phisicorum maximi philosophi Aristotelis* de Guillermo de Ockham (m. 1347), obra muy leída y estudiada en Salamanca a principios del siglo XVI, e impresa en la misma ciudad por Juan de Porras a 25 de noviembre de 1518 (4), pueden darnos una idea de lo que era la física medioeval.

También era muy celebrado cierto libro de este género compuesto por Rogerio Suiset, el *Calculador*, célebre matemático inglés del siglo XIV. Pocos conocen la edición que tuvo la ocurrencia de disponer el cé-

lebre maestro de Felipe II y autor del *Estatuto de limpieza*, Juan Martínez Guijarro o Silíceo. Publicóse también en Salamanca, por Juan de Porres o Porras, a 24 de abril de 1520, con el título de: *Calculatoris Suiset anglici sublime et prope diuinum opus in lucem recenter emissum: a multis quibus ante hac conspersum fuerat mendis expiatum, et nouis compendiosisque titulis illustratum, nouo tandem ordine quo lucidius foret digestum atque distinctum: cura atque diligentia philosophi Silicei.* Va dedicado por Silíceo a su discípulo D. Alonso Henriquez, Abad de Valladolid (5).

Pero mejor aun puede servirnos un libro que hubo de tener en las manos Vives y por el cual indudablemente estudió. Nos referimos a las *Questiones super octo libros phisicorum aristotelis, necnon super libros de celo et mundo*, impresas en París y compuestas por Juan Dullard de Gante, el maestro de Vives. La dedicatoria está fechada: —«*ex gymnasio nostro litterario montis acuti: ad quartum nonas ianuarii* M. D. vj. (1506) (6). Nada más oportuno, para comprender lo que era la Física en tiempo de Vives que transcribir los epígrafes de cada una de las cuestiones estudiadas por Dullard en esa obra:—

«*Lib. I:*

1. Si la *quantitas* se distingue de la *re quanta.*
2. Si la *quantitas discreta* se distingue de la *re quanta.*
3. Si el todo se distingue de sus partes *simul sumptae.*
4. Si los entes naturales están determinados *ad maximum.*
5. Si es dable un *minimum* natural.
6. Si son tres los principios de las cosas naturales.

7. Si la materia apetece la forma.

8. Si es posible que alguna cosa se haga de nuevo sin suponer ningún sujeto. *(Aquí distingue Dullard tres modos de hacerse las cosas:* subiective, terminative y totalitative.)

Lib. II:

1. Si las cosas artificiales se distinguen de las naturales.

2. Si la forma sustancial de los movimientos naturales y convenientes es principalmente activa.

3. Si hay solamente cuatro géneros de causas.

Lib. III:

1. Si el movimiento es alguna entidad sucesiva, distinta de cualquiera cosa permanente.

2. Si la intensión *(aumento)* de la forma se verifica por la adición de un grado a otro.

3. Si las cualidades contrarias pueden compadecerse en el mismo sujeto adecuado.

Lib. IV:

1. Si dos cuerpos pueden ocupar el mismo lugar, y si el mismo cuerpo puede ocupar lugares distintos.

2. Si, dado el vacío, un cuerpo pesado o ligero puesto en el él se moverá sucesivamente o de un modo súbito.

3. Si la rarefacción y la condensación son posibles.

4. Si el tiempo es una entidad absoluta, realmente distinta del movimiento y de cualquiera cosa permanente.

Lib. V:

1. Si el movimiento se encuentra propiamente en los tres predicamentos.

Lib. VI:

1. Si la magnitud se compone de cosas indivisibles.
2. Si algún ángel puede ser movido.

Lib. VII:

1. Si todo lo que se mueve se mueve por otra cosa.
2. Si las siete reglas determinadas por Aristóteles en el capítulo segundo, libro séptimo de la *Física*, están bien señaladas.

Lib. VIII:

1. Si la creación del mundo *ab aeterno* implica contradicción.
2. Si un cuerpo arrojado en una dirección determinada con movimiento reflejo, descansa o está quieto en el momento de la reflexión.»

¿No es cierto que al leer estas cosas recuerda uno aquellas cuestiones: *utrum chimera in vacuo bombinans possil comedere secundas intentiones; de cagotis tollendis; de vita et honestate braguardorum*, y aun las *Antipericatametanaparbeugedamphicribationes merdicantium* de Rabelais?

Pero no conviene incurrir en exageraciones. El estudio experimental, la observación de la naturaleza, son fundamentales; mas no por eso ha de negarse la posibilidad de un estudio abstracto de las leyes físicas. Ya Kant, en la *Crítica de la razón pura*, habla de una *Metafísica de la física*, y es evidente que la ciencia tiene razón de ser. Lo que hay es que la mayor parte de las cuestiones escolásticas del tiempo de Vives eran juegos de ingenio, sin trascendencia positiva ni utilidad real.

En los libros *De disciplinis* expone Vives su opinión acerca del modo tradicional de estudiar la filosofía natural y de las reformas de que era susceptible. En los

De anima et vita hace ya algunas afirmaciones doctrinales; pero en los *De prima philosophia* expoue un verdadero tratado de física, revelando su inteución con el subtítulo: *De intimo naturae opificio—De la íntima elaboración de la Naturaleza.*

Encuentra Vives el origen de la filosofía natural en el deseo que sintió el hombre de procurar satisfacción a sus necesidades físicas, cumplido el cual pensó en elevar su solicitud a todo lo referente a la *comodidad.* Pero no pensó en medir bien las feurzas de que disponía para semejante empresa, y traspasando su esfera de acción, intentó penetrar todas las dificultaaes y dar con la clave de todos los secretos de la naturaleza—*hominis retusissima mentis acie, seu potius nulla, res abstrusissimas aggressi sunt inquirere, et intima penetrare.*—Dejáronse llevar unos de indisculpable ligereza, mientras otros, en vez de guiarse por una atenta observación de las cosas, perdieron el tiempo en discutir e interpretar las opiniones de los autores. El mismo Aristóteles, quien en su *Metafísica* dijo: «*lo mismo que a los ojos de los murciélagos ofusca la luz del día, así a la inteligencia de nuestra alma ofuscan las cosas que tienen en sí mismas la más brillante evidencia*»; sostuvo grandes patrañas en la *Historia de los Animales*, a la vez que exigía de los demás escritores antiguos rigurosa exactitud en las afirmaciones. Unidas a estas circunstancias la ignorancia de los fenómenos naturales, el orgullo de la falsa sabiduría y las estériles disputas de las escuelas, han producido la decadencia de la filosofía natural.

Poderosamente ha contribuído también a ello la fe ciega y exclusiva que se ha prestado a las afirmaciones de Aristóteles, el cual, aunque sutilísimo y sagaz en las investigaciones, sujeto estuvo al error como hombre mortal y falible que era. «Habet enim—*Aristóteles*—permultas—*veritates*—¿quis enim non habet? non mo-

do ex philosophis, sed ex vulgo. Sed non sunt tamen vera omnia quae confirmavit: philosophi aliarum sectarum, nonnumquam etiam Peripateticae, Galenus et medicorum complures, historici naturae, prisci religionis nostrae scriptores, multa in eo magnis argumentis et inevitabili experimento convellunt: ¿Quam multa ostendit tempus falsa esse, et locorum varietas? Quid, ¿idem ipse an non in quibusdam secum pugnat, ut necesse sit ex duobus contrariis alterutrum esse falsum?»

Declárase luego partidario del progreso de las ciencias, y lo hace en términos tan briosos, que no ha llegado a superarlos el mismo Bacon de Verulamio: «*¿Quis inter haec pronuntiare poterit quousque progredi humano ingenio liceat, nisi solus Deus, qui et naturae terminos, et ingenii nostri novit, auctor utriusque? Equidem, haud negaverim quin olim sapientiae studiosi multum consecuti sint diligentiâ, curâ, diuturnitate disciplinae, intentione animi; quae res illos evexerunt longius, quàm quò nos potuimus pervenire socordiâ et segnitie impediti ac retardati; ¿Sed cui tandem tanta diligentia, usus, studium, institutio, aetas, acumen suppetit, longius ut nemo posset progredi, vel alius quispiam, vel idem ipse, quàm quò iam pervasisset, in naturae itinere, tam longo, tam lato, tam multiplici, et propter nostras tenebras impedito? ¿Ipse Aristoteles an non plura assecutus est senex quiam invenis? ¿quàm multa reliquit sibi ipsum ambigua? ¿quoties se ipsum correxit?*

El mismo Aristóteles—prosigue—, por muy arrogante que fuera, se reiría, si la viese, de la estolidez de estos sus admiradores. Todavía sería tolerable su proceder si se inclinasen a los libros del Estagirita que mayor utilidad pueden ofrecer para el adelantamiento de los estudios; pero no; abandonando la *Historia de los Animales* y los libros de los *Problemas*, estudian los más obscuros y abstractos, como la *Metafísica,* los

tratados del *Cielo* y *De la generación y corrupción* y los libros de los *Meteoros*. Muestran más afición a las *formalitates*, *ecceitates*, *realitates*, *relationes*, etc., que a la observación de la Naturaleza; «et si quis ingenium habeat naturae huius imperitum — concluye graciosamente Vives—aut ab eo abhorrens, ad commenta, ad somnia quaedam insanissima propensum, hunc dicunt *ingenium* habere *metaphysicum*, ut de Scoto; in quo fortassis a callidis et acutis ominibus ambigüitate nominis deludimur, ut *ingenium* esse *metaphysicum* sentiant, quasi *extra hanc naturam* in alia quadam nova et inusitata.»

«*Ignorant quae iacent ante pedes*—dice más adelante—*scrutantur quae nusquam sunt; transeunt ad supernaturalia, et ex dogmatibus qualibuscunque in hac natura utcunque observatis, de miraculis, de iis quae naturam omnem excedunt, disputant.*» Parece estar oyendo a Comte o a Spencer.

«Pero—decían algunos—si Aristóteles erró, fué en las cosas en que no estaba iluminado por la luz de la revelación divina. Cosas hay verdaderas según la luz de la naturaleza, y otras según la luz de la fe—*Hoc verum in lumine naturae; illud in lumine fidei*—.» La indignación de Vives al contestar a este argumento no reconoce límites. Su estilo, habitualmente brioso y enérgico, adquiere aquí una vehemencia maravillosa:

«¡Cómo!—dice—¿cortáis en dos el reino de la luz?... contened la lengua, que torpemente blasfema. Decís eso por ignorancia de lo que habláis; porque así como en el ojo, y en cada uno de los sentidos, hay cierta fuerza y potestad que sirve para acomodarle y, por decirlo así, hacerle amigo de su objeto, así en la mente hay fuerza, energía, juicio y facultad para su objeto, que nadie ignora ser la *Verdad* y no lo falso; y para conseguir y entender esa *Verdad* fueron puestas naturalmente en nuestra mente ciertas semillas, del mismo

modo que en el ojo aquella potencia de ver los colores; por lo cual las equivocaciones y los errores de Aristóteles acerca del autor de todas las cosas, del origen del mundo, del reino de la naturaleza, del alma, de las costumbres, de la piedad, no han de imputarse a la luz natural, ni son cosas que la naturaleza nos mostró; que si así fuese, no hay duda sino que serían verdaderas, porque son naturalmente innatas en nosotros las *informaciones* y *anticipaciones* de lo verdadero, no de lo falso, y la verdad está expuesta al conocimiento de todos, no la falsedad, como quiera que así lo dispuso el verdadero autor de la verdad; en su consecuencia, las cosas verdaderas que alcanzamos, las referimos a la luz natural; las que no conseguimos, es porque en ellas nos vemos privados de esa luz de la naturaleza; y aquellas en que tomamos lo falso por lo verdadero en vista de alguna razón probable, lo hacemos por la densidad de las tinieblas, o por diputar por verdaderas algunas luces falsas, de donde también reciben el nombre de verosímiles; luego las falsas opiniones de Aristóteles no fueron formadas a la luz de la naturaleza, que no engaña a nadie, sino a las tinieblas y a la imagen capciosa de la luz, de la misma suerte que las cosas que el ojo ve realmente, las ve en virtud de la luz natural, pero las que no ve, deja de verlas en virtud de su torpeza; y las que ve ciertas y verdaderas, siendo ficticias y simuladas, velas en virtud de cierto engaño y equivocación.»

Después arremete Vives contra Averroes y demás intérpretes y comentadores de Aristóteles. Dice de Aben-Roxd que fué: *«homo qui in Aristotele enarrando nihil minus explicat quàm eum ipsum, quem suscepit declarandum»*, sentencia que comprueba con citas de la Metafísica. Que no era errada esa opinión de Vives lo ha demostrado en nuestra época Renán, en cuyo concepto: «los Arabes, como los Escolásticos, bajo pretex-

to de comentar a Aristóteles, han sabido crearse una filosofía llena de elementos propios *y muy diferente a la verdad de la que se enseñaba en el Liceo»* (7).

Al tratar en el libro IV *De Tradendis disciplinis*, de la Física, recomienda Vives que el Profesor procure descartar todas las cuestiones ociosas o demasiado sutiles: «In naturae contemplatione, ac ventilatione, primum sit praeceptum, ut quandoquidem scientiem ex his parare nullam possumus, ne nimium indulgeamus nobis iis scrutandis et exquirendis, ad quae non quimus pervenire, *sed studia nostra omnia ad vitae necessitates, ad usum aliquem corporis aut animi, ad cultum et incrementa pietatis conferamus.»*

Según este criterio, rechazaráse toda investigación que verse sobre puntos de mera curiosidad, para que no se distraiga el espíritu, y entretenido en vagas abstracciones olvide las que corresponden a la verdadera filosofía. Con mayor fundamento todavía se rechazarán todas aquellas cuestiones que sólo conducen a mantener la ostentación y arrogancia científicas, sin encerrar nada de sólido y provechoso. Así, en vez de disertar acerca de los problemas *de instantibus* o *de motu enormi aut conformi*, o de discutir si la nieve es negra o el fuego frío, se estudiarán la naturaleza y condiciones de los animales y plantas, y, siempre con el más exquisito cuidado a la vez que con diligencia, juicio e ingenio, es observarán y *describirán* los fenómenos naturales.

Recomienda que se lea primeramente, para formarse una idea general de la naturaleza, el libro *De Mundo ad Alexandrum*, atribuído a Aristóteles y parafraseado por Apuleyo en el tratado *De Cosmographia.* Ya en los *Commentaria in libros de Civitate Dei* (8) había dicho Vives, y repite luego en los *De tradendis disciplinis,* que no le parecía ser de Aristóteles el libro Περὶ κόσμου, primero por ser el estilo más festivo de lo que permite

la severidad del Estagirita; después, porque el lenguaje es demasiado llano y claro para lo que acostumbra el Filósofo en sus obras de este género. Modernamente se han dividido las opiniones: unos, como Weisse (1829), han creído que ese libro es realmente de Aristóteles; otros, como Stahr (1834), Heumann, Gieseler, Hildebrand y Spengel, han sostenido que la obra fué primero escrita en latín por Apuleyo y trasladada al griego por un intérprete anónimo que quiso hacer pasar la obra como de Aristóteles; algunos, como Osann (1835), han pensado que el verdadero autor del libro fué Crysipo el estoico; otros, como Ideler, Aldobrandino y Heinsio, han creído que la obra se debe al estoico Posidonio Apameo; otros, por último, como Brandisio (1853), prefieren sostener que el autor es enteramente desconocido (9). Nótese que A. Jourdain halló un manuscrito del siglo XIII que contenía una traducción latina del libro *De Mundo*, derivada del texto griego (10). Vives piensa que la doctrina del libro es positivamente peripatética: *certe ex Peripatetica schola prodiit.*

Además, recomienda Vives para la Astronomía la *Sphaera* de Juan de Sacrobosco o Holywood (m. 1256), obra célebre que fué traducida al castellano en 1493 por el Reverendo Maestro de Veas, Maestro en Artes y en Sagrada Teología (11); y la *Theorica planetarum* de Jorge Peurbach *(Purbachius)* (1423-1461), obra impresa por vez primera en 1488. Recomienda también el libro segundo de la *Historia Naturalis* de Plinio.

Para el estudio de la Geografía e *Hydrographia* recomienda nuestro humanista el libro de Pomponio Mela y los IV a VII de Plinio. Habla también de la *Descriptio orbis* de Estrabón y de los mapas de Ptolomeo *«si quas nactus sit bene emendatas»*, aconsejando la lectura de los Phaenomena de Arato, la *Historia coe-*

testis de Julio Higino y el *Astronomicon* de Manilio. Cita asimismo los libros *De animalibus* de Aristóteles, y los *De stirpibus* de Teofrasto, con los *De herbis* de Dioscórides, anotados por el traductor Marcelo Virgilio y comentados por Hermolao Bárbaro. Como tratadistas de agricultura cita a Marco Catón, Terencio Varrón, Junio Columela y Paladio. Menciona por último a Oppiano, Julio Solino y Rafael Volaterrano.

Este había de ser, para Vives, el bagaje de un naturalista.

En los libros *De prima philosophia* expone Vives su pensamiento acerca de la metafísica natural. Veamos la doctrina.

Parte Vives de los siguientes principios:

1.º *La materia no perece—nihil materiae perit.*—Podrá transformarse o descomponerse, pero jamás se aniquila. Por eso la acción de la *naturaleza* sobre la materia no implica en manera alguna *producción* de la materia misma, porque la fuerza—*vis*—natural no puede obrar sino *sobre algo* preexistente que le suministre a la vez la base y el instrumento de sus operaciones. Sólo la acción divina puede crear sin necesidad de instrumento alguno.

2.º *La Naturaleza ha menester de medios o instrumentos para su acción, y no de medios cualesquiera, sino de medios propios y adecuados al fin que desea realizar el agente.*

3.º La evolución es ley constante de la Naturaleza, toda vez que la vida es una serie de cambios, una continua sucesión de *generaciones* y *corrupciones*. Aun parece que presintió Vives en la evolución el principio de la *lucha por la existencia*, desenvuelto en nuestros días por Malthus, Spencer y Darwin: «*accedit huc*—dice—*quod perpetuae sunt aliarum naturarum in alias actiones* et quasi pugnae, *quum nihil sit quod contra-*

rium non habeat, vel ex ipso natum, quando uliunde deest: per instrumenta alia fortius agunt, alia infirmius resistunt; *quae natura infirmius resistit, et quasi despondit animum, facultatem inimicae praebet validius agendi in se, at quae agit fortius, facultatem resistendi constringit in altera: ita una generat quod vult, altera discedit victa*, et perit, *ut corruptioni adiuncta sit semper generatio, et huic illa.*»

Expone a seguida Vives la composición de los entes naturales, partiendo de la teoría de los cuatro elementos, de los cuales el superior es el fuego, el inferior la tierra, y los intermedios, que temperan las cualidades de los anteriores, el aire y el agua. Esta función desempeñan también en los cuerpos las cuatro propiedades de *calor*, *frío*, *humedad* y *sequedad*.

Estudia Vives detenidamente la función propia de cada uno de estos elementos, y pasa luego a la clasificación de los seres naturales. En toda aquella parte sigue principalmente los libros *De los meteoros*, y *De la generación y de la corrupción*, de Aristóteles.

Distingue los seres que tienen *ex se* la fuerza o energía para obrar, de los que la han recibido de otro, *ex alio*. «La piedra—dice—es siempre igual y semejante a sí misma; nada tiene en su interior sino la esencia que exteriormente descubre La planta, en determinadas épocas, produce hojas, flores y fruto, crece y muere; posee, pues, algo más que la mera esencia. El animal, no sólo crece y decrece, sino que siente y conoce; añade, por consiguiente, algo a las cualidades de la planta. El hombre reúne todas las anteriores notas, y además, las de entender, raciocinar y juzgar, en lo cual se distingue de los brutos.»

Pregúntase Vives si existe el vacío. Defínelo, ante todo, como lugar en que no hay absolutamente nada: *locus in quo nihil est omnino,* y se pronuncia en el sentido de que no tiene realidad, fundándose en el *ho-*

rror que al parecer tiene al mismo la Naturaleza. Sustentando esta doctrina, corriente entre los físicos de la época, combate Vives los argumentos de Tito Lucrecio Caro en favor de la existencia del vacío, fundados en que sin éste sería imposible el movimiento. Vives contesta que por esa misma razón no hay vacío, porque existiendo, en vez de movimiento habría una súbita y repentina mutación de los cuerpos de un punto a otro, y no se incorporaría el alimento poco a poco con la sangre, sino que todo lo recorrería instantáneamente, no dando lugar a la nutrición ni al crecimiento.

Ha dicho acertadamente B. Saint-Hilaire que el estudio completo de la teoría del movimiento es una de las grandes glorias de Aristóteles. Vives, en lo relativo a este punto, sigue los libros VII y VIII de la *Física* peripatética. Define el movimiento *in genere: «transitus, sive mutatio ab hoc in illud»*—Aristóteles había dicho era: «ἐντελέχεια του κινητου» — y distingue los mismos cuatro grupos establecidos por el Estagirista: *traslación*, *generación*, *variación* e *incremento*. El primero va de un lugar al lugar opuesto; el segundo, del nacimiento a la muerte, o viceversa, en el cual caso se llama *corrupción;* el tercero, llamado por Aristóteles ἑτερέωσιν, va de un accidente a otro accidente mayor, menor o contrario, o de la remoción del accidente al accidente; el cuarto va de una magnitud mayor a otra menor, o de ésta a aquélla; en el primer caso se llama *disminución*, en el segundo, incremento.

Afirma Vives que el movimiento recto no puede ser infinito, porque necesitaría para desenvolverse un espacio infinito también, y niega que exista ese espacio. Pero sí puede ser infinito el movimiento circular, puesto que en el mismo espacio, por estrecho que sea, cabe continuar aquél, si una potencia infatigable lo sostiene. Hace, además, Vives, algunas observaciones propias acerca del movimiento de las substancias espi-

rituales, en lo cual parece olvidarse un tanto de la prudente conducta hasta entonces observada en la investigación filosófica.

Habla luego de las fuerzas—*vires*—que clasifica según dos conceptos: por el *lugar* y por la *operación*, y estudia su relación de proporcionalidad con los instrumentos.

Lo que dice de la materia y de la forma pareee corresponder más bien a la Metafísica que a este lugar.

Compara Vives la primera disposición de la materia a la de la masa de que se hacen los panes—*velut pinsio quaedam conficiendis panibus*—y da por supuesto que a la materia se agregan los movimientos de generación y corrupción.

Francisco Vallés, en su precioso tratado *De iis quae scripta sunt physicè in libris sacris, sive de sacra philosophia*, sienta una teoría de la generación y de la corupción bastante original, aunque algo obscura. Según Vallés, en el principio de la producción de las cosas, antes de que Dios hiciese la luz, existían los cuerpos de los cuatro elementos, constituyendo la materia confusa, tenebrosa e invisible. La generación no requirió, ni requiere, materia común, aunque es cierto que nada puede engendrarse de la nada. Pero la generación supone alteración de alguna substancia, que no es otra sino la que se corrompe y se transforma en otra. Para producirse una cosa es, pues, forzoso, que otra perezca; *mas no proviene esa necesidad de que haya una materia común, sino de la contrariedad que se determina; porque si hubiera otro modo de engendrarse las cosas que el de la lucha entre los contrarios, y aquéllas no estuvieran dotadas por el Creador de esa energía para la lucha*—vis repugnandi—, *o no se produciría nada, o se procedería* in infinitum. En virtud, pues, de esa contrariedad *innata*, la generación

existe y las cosas vienen unas de otras, ocupando *el lugar* que las últimas les han cedido, aun sin necesidad de materia común (12).

He aquí la teoría de Vallés. Parécenos que se la pueden oponer graves objeciones. Si nada se engendra de la nada, ¿cómo no ha de haber una materia común? Nótese, además, que Vallés comienza dando por supuesta la existencia de aquello cuya producción se trata de conocer, que son los elementos corporales.

La doctrina de los cuatro elementos: aire, agua, fuego y tierra, aceptada por Vives, subsistió largo tiempo.

En el siglo XVIII, el Doctor Martín Martínez, en su *Medicina Scéptica,* sostiene que ignoramos cuáles y cuántos sean los elementos secundarios y perceptibles. «Sólo el Supremo Autor—dice—que sapientísimamente compuso todos los entes naturales, puede saber las materias que juntó para ellos; pero los hombres, que no podemos buscarlas por el orden de la composición—porque ni fuimos creadores, ni testigos de la creación—las buscamos inversamente por análisis, esto es, destruyendo los entes y creyendo que aquellos principios que son últimos en la resolución deben ser los primeros en la composición.» Procediendo así, se ha llegado hoy a encontrar hasta sesenta y seis cuerpos simples, y es de esperar que se descubran más en lo sucesivo.

El mismo Doctor Martín Martínez, en su curiosísima *Philosophia sceptica* (13), cuya primera edición es de Madrid, 1730, al tratar en el Diálogo V *De las causas o principios secundarios y perceptibles, llamados vulgarmente Elementos*, se manifiesta discípulo de Vives al censurar con energía las cuestiones inútiles que abrumaban el estudio de la filosofía natural, haciendo perder el tiempo en averiguar: *si Dios está conexo con la posibilidad de los posibles; si la substancia es inmediatamente operativa; si se da resolución hasta la ma-*

teria primera; si las cualidades se entienden por mayor radicación—como quieren los Tomistas—*o por adición de grado a grado*—como sostienen los Jesuítas—, etc., etcétera. La misma tendencia siguió el Padre Isla en su *Fray Gerundio de Campazas* y en su chistoso folleto *Los aldeanos críticos*, dedicado a Aristóteles, Príncipe de las Categorías.

En la *Philosophia Scéptica* acepta el Doctor Martínez la doctrina de los cuatro elementos. Cree, con Gassendi, que la naturaleza del fuego consiste en la unión de muchos átomos redondos, sutilísimos y muy aceleradamente movidos por su ímpetu propio. Entiende que las partículas del aire «están formadas a modo de unas tenuísimas espiras o pequeñísimas fibras, rígidas y caracoleadas, en cuyos intermedios se hospedan las sales, vapores o cuerpos peregrinos que constituyen la atmósfera.» Respecto del agua, se inclina a la opinión de Gassendi, y cree que su naturaleza y la de los líquidos está constituída por unos átomos menudísimos, lisos y redondos—o que se acercan mucho a esta figura—a los cuales los considera entreverados con pequeños y frecuentes espacios o vacíos, de lo cual resulta que cedan tan fácilmente al tacto, y que, no pudiéndose contener ni afirmar estos lisos globulillos, unos sobre otros, formen un cuerpo fluxible y resbaladizo.

De la tierra dice el Doctor Martínez que «tiene señales de verdadero elemento, pues ella sólo es simplicísima, ingenerable e incorruptible.» Por lo demás, acepta cualquier opinión sobre su naturaleza: ya la de los Aristotélicos, que decían, es elemento seco y frío; ya la de los Cartesianos, que añadían el estar compuesta de las más gruesas partes estriadas; ya la de los Gassendistas, que con los Epicúreos la suponían compuesta de átomos crasos, curvos y redoblados a modo de anzuelos que se agarran mutuamente entre sí.

Con lo que no está enteramente de acuerdo el Doc-

tor Martínez es con los cinco principios o elementos sensibles de las cosas: *sal*, *azufre*, *mercurio, agua* y *tierra*, los tres primeros activos y los otros dos pasivos, admitido por los químicos. Un español, Arnaldo de Vilanova, sostuvo ya en la Edad Media que el azufre, el arsénico, el mercurio y la sal amoniaco eran el *alma* de los metales, porque se elevan como espíritus durante la calcinación (14).

El médico D. Andrés Piquer, de quien tantas veces hablamos en el curso de este estudio, tiene un tratado de *Física Moderna, racional y experimental* (2.ª ed., Madrid, 1780), que todavía merece ser leído. Allí define el elemento: *un cuerpo simple, necesario para mantener el orden del Universo*, y entiende que el fuego, el aire, el agua, la tierra, la luz, la sal—*primitiva*—y el aceite, lo son.

Al tratar de la naturaleza del movimiento, escribe Piquer:

«Aristóteles trató con bastante claridad y extensión, en varios lugares de sus obras, del movimiento. Y habiendo conocido la necesidad que hay de comprehenderle para entender la naturaleza, es de admirar el descuido con que se ha tratado esta materia en tanto número de siglos como reyna su Filosofía en las Escuelas. Galileo Galilei, sacudiendo el yugo de la Filosofía Peripatética, fué el primero que recogió un buen número de observaciones sobre el movimiento. A este siguieron otros Modernos, especialmente Gassendo y Cartesio, el qual fué sin duda quien trató este asunto con mas claridad y penetración. Pero para admirarse de la flaqueza del entendimiento humano, basta considerar que este mismo que examinó con tanto cuidado y atención las leyes y reglas del movimiento, dió una definición de él, que muestra que comprehendió poco su naturaleza. Acaso nació esto de que en el exámen de las leyes del movimiento consultó la ex-

periencia, y en señalar su esencia se valió de las máximas del método y meditaciones. Difine pues Cartesio el movimiento: *Traslación de un cuerpo o una parte de materia de la cercanía de los cuerpos, que inmediatamente le tocan y se consideran como quietos, a la cercanía de otros.* Para admitir esta definición es menester creer que un pez inmóvil, en medio de la corriente de las aguas, se mueve con suma velocidad, pues pasa cada instante de la cercanía de unas partes de agua que le tocan inmediatamente a otras. Un hombre que sin mudar el vestido anduviese todo el continente que habitamos, segun esta difinicion no se moveria, pues siempre estaría incluido en la cercanía de unas mismas partes, que inmediatamente le tocan. En efecto, el mismo Cartesio creyó que el globo terráqueo, dando una vuelta entera sobre su exe en veinte y quatro horas, no se movia, pues siempre estaba rodeado de unas mismas partes de materia etérea, que inmediatamente le circundan. Por estas razones, que son increibles, se debe excluir la definición Cartesiana, y dar una idea más clara y fácil del movimiento. Me parece más conforme a la razón la explicación del movimiento que da Gassendo, es, a saber: *Tránsito de un cuerpo de un lugar a otro»* (15).

Si Piquer hubiese recordado los escritos de aquel Luis Vives a quien tanto apreciaba, hubiera visto que esá definición de Gassendi era ni más ni menos la misma dada por el filósofo valenciano en los libros *De prima philosophia*, obra de las más originales—por lo menos en cuanto al método—que produjo el Renacimiento.

VII

Doctrina física de Vives (Continuación). Ideas de Vives acerca de la Biología y de algunas Artes industriales

FUENTES:

A) *De anima et vita, libri tres.* (III, 298-520).
B) *Commentaria in XXII lib. De Civitate Dei Divi Augustini* (Basileae M.D.LV.)
C) *De causis corruptarum artium* (lib. V, cap. 1.°, 2.°, 3.° y 4.°-VI, 181-203).
D) *De tradendis disciplinis* (lib. IV, cap. 6.° y 7.°-VI, 373-385).
E) *In Georgica Vergilii Praelectio* (II, 71-82).

Las doctrinas biológicas de Vives no podían ser de gran importancia. No estaba el terreno suficientemente preparado, no habían sido grandes los descubrimientos científicos realizados para que pudiera esperarse de Vives el sistema de doctrina de un Herbert Spencer o de un Claudio Bernard. Esto, no obstante, los pensamientos que expone ofrecen demasiado interés para no hacer mérito de ellos en capítulo aparte.

La base de las ideas de Vives, como veremos a continuación, es el tratado *De anima* y los *Parva naturalia* del Estagirita. Lo mismo ocurría con los tratados *De anima* medioevales; pero éstos no sabían salir de los límites tradicionales, mientras que Vives da tanta am-

plitud a la doctrina, que su tratado *De anima et vita* es al mismo tiempo un libro de Psicología y de Biología. Para hacerse cargo de ello bastará comparar el plan trazado por Vives al de cualquiera de los autorizados en las escuelas. Así, la *Scientia libri de Anima*, de Pedro Hispano (1), comprende los trece tratados siguientes:

1. *De animae essentia.*
2. *De eius differentiarum distinctione.*
3. *De differentia vegetabili.*
4. *De virtute quae dicitur corporis regitiva.*
5. *De virtute vitali.*
6. *De anima sensibili secundum processum circa virtutes apprenhensivas exteriores.*
7. *De virtutibus sensibilibus apprehensivis interioribus.*
8. *De virtutibus animae sensibilis motivis.*
9. *De substantia animae intellectivae et unione et separatione eius.*
10. *De virtutibus eius apprenhensivis.*
11. *De virtutibus eius motivis.*
12. *De distinctione organorum generali.*
13. *De antiquorum opinionibus circa animam.*

Solamente en uno de estos tratados, en el *De virtute vitali*, dice algo Pedro Hispano que tenga relación con la Biología. Pero Vives hace mucho más: Vives trata de la vida en general con un sentido crítico muy superior al de su tiempo, como vamos a ver.

Dice Aristóteles, en el cap. 1.º, lib. II del tratado: *Acerca del alma:—llamamos, pues, vida, a la nutrición, al crecimiento y al decrecimiento del mismo cuerpo*». El concepto de Vives es más estrecho:—«*Vita est*—dice —*conservatio eorum instrumentorum quibus anima utitur in corpore*», o sea:—«*Vida es la conservación de*

aquellos instrumentos de que se sirve el alma cuando está unida al cuerpo.»

¿Cuáles son las causas de la vida? ¿Qué es lo que la sostiene? Vives responde:—*«praecipuum autem illorum*—instrumentorum—*est calor, et propter calorem humidum calori congruens, pastus, et conservatio illius.»* Lo mismo había dicho Aristóteles en el opúsculo *De longitudine et brevitate vitae:—«La causa de todas estas cosas podrá observarse del modo siguiente: conviene suponer que el animal es naturalmente húmedo y caliente y que eso es la misma vida; mientras que la vejez y la muerte es fría y seca; así parece ser, en efecto.»*

Las cosas—dice Vives—que ni son accidentes, ni por los mismos están envueltas, sólo pueden ser conocidas de nosotros mediante sus operaciones. Tal acontece con el principio de la vida en los seres naturales. Vemos en el mundo sensible ciertos cuerpos inertes, que no se nutren, ni crecen, ni cambian de lugar por propio impulso, sino que permanecen fijos en el punto en que fueron producidos, sin admitir otra modificación que la del acrecentamiento molecular mediante la sucesiva agregación externa. Otros, como los vegetales, se nutren, crecen y se reproducen. Otros, por último, unen a las anteriores propiedades la de moverse por interior impulso. Entre estos seres hay unos que poseen sentidos internos y externos, otros que se hallan dotados de razón y de entendimiento. Los que sólo gozan de facultad locomotriz, no puede decirse propiamente que viven, por lo rudimentario y sencillo de su organización. Categoría superior ocupan los que unen la sensibilidad a la nutrición, al crecimiento y a la reproducción, v. gr., los zoófitos—que Vives denomina *stirpanimantia*. Vienen luego los animales dotados de memoria, inteligencia y sensibilidad, como las aves y los cuadrúpedos; y aparece finalmente el

hombre, el ser racional, cuya vida es la más excelente de todas y ocupa un término medio entre las substancias espirituales y las corporales.

Dicho esto, pasa Vives al examen de los diferentes órdenes de vida. Estudia primero la nutrición, que define: «*conversio nutrimenti qua est potestate corpus animatum, in corpus iam re ipsa animatum.*» Los instrumentos fundamentales de la nutrición son dos: el *calor* y la *humedad*. El alma toda se conserva en el cuerpo mediante el calor. Humedad y calor se temperan y completan mutuamente. Si el calor es excesivo, viene la sed, que puede definirse: *apetito de lo frío y de lo húmedo*. El hambre, por el contrario, busca su satisfacción en lo *caliente* y en una humedad *menos tenue y sutil*—tenuior—que la que demanda la sed.

El alimento dispone para vivir; de aquí que la facultad nutritiva sea *la primera y fundamental*. Ahora bien; el alimento, como substancia corpórea, consta de los mismos cuatro elementos que los cuerpos. Introducido en el estómago, comienza el trabajo de la digestión—*concoctio*—, descompuesto en funciones de asimilación o incorporación de elementos útiles y funciones de eliminación de materias perjudiciales para el organismo.

Resulta, por consiguiente, que las funciones de la *facultas altrix* o facultad nutritiva pueden clasificarse del modo siguiente:

A) Función atractiva—*vis attrahens*—, que se apodera del alimento y lo ingiere en el cuerpo.

B) Función retentiva—*vis retentrix*—, que contiene el alimento mientras se verifica su transformación por medio de la

C) Función coctriz—*potentia coctrix*—(2).

D) Función purgadora—*potentia purgatrix*—que separa lo puro de lo impuro, y se subdivide en dos:

a) Función expulsora — *potentia expultrix*—que echa fuera lo inútil y dañoso;

b) Función distributiva—*potentia distributiva*—que difunde y reparte los alimentos por el organismo.

E) Función asimiladora—*potentia incorporatrix*—que convierte el alimento en materia viva.

El texto de Vives es muy curioso. Dice así: «Huiusce altricis facultatis multa sunt munia, et tamquam particulares functiones, quae illi universali subserviunt, nempe *vis attrahens* alimentum ad se, quam etiam in stirpibus deprehendimus, quae fibras radicum, velut digitos quosdam, quoquo versum porrigunt ad capiendum quo se alant,—*alude a la* mimosa pudica—ideoque radix omnis *vim* habet quandam *perrumpendi*, atque *aperiendi,* a natura insitam, ut quandoquidem humi est affixa, in duris et densis locis possit sibi locum facere, tum ad se dilatandum, tum ad sorbendum si quid est alimenti in vicino; sed facultas haec arripiendi non multum prodesset, si quod admissum est, continuo efflueret, itaque *retentrix* additur, quae continet alimentum, et cohibet, donec perfecta sit congruens eius mutatio per potentiam *coctricem;* huic adiuncta est *purgatrix*, quae purum ab impuro secernit, impurum vero *expultrici,* ut foras eiiciat, traditur, purum vero *distributivae*, ut diffundat in membra; postrema omnium est, quae sucum illum, sive alimentum, convertit, et incorporat in ipsum vivens, *incorporatrix* sane nuncupetur.»

Después de estas explicaciones fisiológicas, estudia Vives las funciones de crecimiento—*facultas auctrix*—cuyo instrumento propio es el calor—*instrumentum animae altricis et augescentis est calor*, *pastus caloris humor.*—Con este motivo explica el sucesivo curso de incremento y decremento de la vida, recuerda que todo crecimiento en los seres orgánicos tiene sus

límites, y observa que hasta *los metales deben considerarse como seres vivos, «tametsi illorum auctus ad applicationem molis possunt magis referri, quàm ad actionem altricis, quemadmodum crescunt fontes ac fluvii humore accedente, saxa item in imis terrae, et scrupi ac lapides in superficie»*.

Trata también de las funciones de reproducción—*de generatione*—cuyo objeto es propagar la especie. Define la generación: «*conversio animati corporis, quod re ipsa est semen, in aliud simile illi ex quo fuit desumtum*». Admite que las moscas, los mosquitos, las hormigas y las abejas carecen de sexo y nacen por generación espontánea—*generationem habent spontaneam*.—Ya en los *Commentaria in libros De Civitate Dei* admitió lo propio, citando, entre otros de la misma opinión, a Virgilio y a Orígenes (3). Hoy es principio inconcuso de la biología que *todo sér vivo procede de un sér vivo*, y los experimentos de Pasteur han destruído por completo la hipótesis de la generación espontánea (4). Termina Vives haciendo algunas observaciones acerca de la diferencia entre los sexos. Entiende que tal diferencia es muy escasa, porque la mujer no es más que un varón imperfecto, «*nempe cui non iusta fuit caloris mensura, itaque ex inopia videtur nasci femina*».

Al ocuparse en cada uno de los sentidos, hace Vives observaciones de carácter fisiológico y aun físico.

Tratando de la vista, dice que su sensorio—*sensorium*—o instrumento son, exteriormente, los ojos; interiormente, *dos nervios que van del cerebro a los ojos*. Como se ve, la noción no podía ser más rudimentaria. Dice luego que la visión se verifica juntándose la luz exterior con la interna, del mismo modo que la inteligencia tiene lugar cuando se combina la luz espiritual con la de la mente. No carece en absoluto de fundamento lo que dice Vives; sin duda, él había re-

parado en el fenómeno de los *fosfenos*, o sea en la sensación luminosa subjetiva que produce la excitación mecánica de la retina o del nervio óptico por el principio de la energía específica de los aparatos nerviosos.

En cuanto a la radiación visual, dice Vives que se verifica «in formam pyramidis, cuius basis est quod spectatur, conus autem attingit pupulam, saepe non totus, neque enim rei magnae universus conus sub magnitudinem pupulae potest cadere; ideo pupula diligenter se circumvolvit mira celeritate ut omnes lineas coni, quoad eius facere possit, perlustret». Heliodoro de Larisa, seguidor de Euclides, fué el primero que en su *Optica* formuló claramente el hecho de que los rayos luminosos que determinan la visión forman un cono cuyo vértice descansa en la pupila del ojo, mientras que la base abarca la superficie del objeto percibido. También Heliodoro definió ya exactamente el ángulo visual, variable en magnitud según que vemos los objetos mayores o menores. Pero Descartes fué quien primero determinó la ley de los senos de refracción, haciendo ver *que la relación entre los senos de incidencia y de refracción es constante.*

En cuanto al orden de la visión, entiende Vives que lo primero visible es la luz, después el color, y luego lo que la luz y el color cubren. Respecto al color, es interesante la teoría de Vives.

Hay cuerpos—dice—que reciben y dejan pasar perfectamente la luz a través de su masa, como el vidrio, el agua y el aire. Esos cuerpos se llaman *diáfanos.* Otros no, sino que oponen resistencia al paso de la luz, y ésta queda en la superficie, por ser más densos. Ahora bien, esa luz tenue y suave que se ve en la superficie más exterior del objeto—*in extima facie*—es lo que llamamos *color,* «no porque lo interior de los cuerpos esté coloreado, sino que el efecto del color se

produce en la superficie, y el color se tempera de varios modos según la cantidad de luz; porque si el cuerpo retiene mucha, se llama blanco, si muy poca, negro; entre los cuales hay distinciones y grados».

Como se ve, Vives había expuesto mucho antes que Isaac Vossio lo que se atribuye a éste exclusivamente, como dicho en su tratado *De lucis natura et propnetate*—Amsterdam, 1662—, a saber: que los colores son inherentes a la naturaleza misma de la luz. Pero los trabajos que mayor transformación operaron en el estudio de la luz fueron los del insigne Isaac Newton (1642-1727) (5).

Halla Vives bastante difícil la explicación de la naturaleza del sonido. Se inclina a creer que nace del choque de dos cuerpos, en virtud del cual es llevado el aire hasta la oreja—*gignitur ex plaga duorum corporum, qua aër pellitur usque ad aurem*—, por lo cual conceptúa necesario que la masa que impele al aire sea sólida y dura. Afirma que el movimiento del aire se verifica por ondulación *circular—lentus aër circulos suos continuo dissipet—;* y es de notar esta observación, porque hasta fines del siglo décimosexto no fué general la doctrina de que el sonido se propaga por ondulación esférica.

Tocante al fenómeno mismo de la audición, las ideas de Vives son muy elementales. Juzga, sin embargo, que para la producción de ese fenómeno es indispensable que el aire exterior, azotado por el choque de los cuerpos, se una con el interior auricular, es decir, con el contenido en la caja del tímpano. Afirma también que los peces no oyen, sino que sienten el movimiento del agua.

Séneca comprendió ya la necesidad del aire para la producción del sonido. «¿Qué otra cosa, en verdad, es la voz—decía en sus *Cuestiones naturales*—sino el aire puesto en movimiento por la percusión de la len-

gua para producir sonido?» Pero hasta bien entrado el siglo XVII, en que el Burgomaestre de Magdeburgo, Otto de Guericke (1602-1686) descubrió la máquina neumática, no se demostró científicamente esa necesidad.

Hablando del tacto, dice Vives que está repartido por toda la superficie cutánea—*diffusus per omnes corporis nervos*—. Trata luego del gusto, y hace notar la necesidad de la disolución de la substancia rápida en la saliva para que sea percibido el sabor. Observa que así como en las puntas de los dedos es finísimo el sentido del tacto, así lo es el del gusto en el extremo de la lengua, no por el sentido en sí mismo, «*nam verus ac certissimus sensus fit in radice linguae, qua palato coniungitur*», sino porque lo que toca la punta de la lengua se comunica inmediatamente al paladar. Si fuese cierto, como algunos piensan hoy, que las fibras gustativas de la cuerda del tímpano pasan por el nervio gloso-faríngeo, la opinión de Vives recibiría confirmación, y resultaría ser el gloso-faríngeo el nervio especialmente gustativo de toda la mucosa lingual.

Con respecto al olor, observa Vives su relación con el sabor, y coloca su sensorio o instrumento en las carúnculas de las narices, de donde van los nervios al cerebro.

Ocúpase también Vives en el tratado *De anima et vita* de otros fenómenos biológicos, como el sueño, el ensueño, la vejez, la longitud o brevedad de la vida, y la muerte. Sigue paso a paso la doctrina expuesta con mayor amplitud por Aristóteles en los tratados *De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De iuventute et senectute*, *De vita ea morte*, aunque exponiendo en alguna ocasión muy curiosas observaciones propias.

Dice que el sueño nace de la evaporación del alimento—*ex evaporatione alimenti*—; también Aristóteles hace notar que el sueño procede «ἐκ τῆς περὶ τὴν τροφὴν ἀναθυμιάσεως γίνεται τὸ πάθος τουτο». Pero hay casos en que la explicación de Vives difiere de la de Aristóteles. Este, por ejemplo, en el opúsculo *Del sueño y de la vigilia*, opina que los niños duermen mucho porque todo su alimento se dirige hacia lo alto, como lo prueba el que en la primera edad las partes superiores superan mucho en magnitud a las inferiores, porque en la parte alta del cuerpo es donde tiene lugar principalmente el desenvolvimiento. Esta es la causa—dice Aristóteles—de que padezcan de epilepsia; el sueño se parece, en efecto, a la epilepsia, y en cierto sentido es una epilepsia verdadera—*homoion gar ho hypnos ep[illegible]sei*—. Para Vives la razón es otra: es que los viejos están llenos de humor frío, a diferencia de los niños, que tienen mucho calor, por lo cual la evaporación del alimento no puede verificarse con tanta rapidez y perfección en los primeros como en los segundos.

Del ensueño opina Vives con Aristóteles que pertenece a la sensibilidad, pero difiere del Estagirita en que para éste sólo es ensueño *la imagen* que se nos muestra durante el sueño; es decir, que el soñar es acto de la sensibilidad *en cuanto está dotada de fantasía;* mientras que para Vives: «*quicquid animo per quietem obversetur nominatur somnium*», sea o no fantasma.

Distingue Vives la *dormitatio* del sueño, y cree que es acto intermedio entre el sueño y la vigilia. Afirma con Aristóteles que la adivinación durante el sueño es coincidencia puramente fortuíta, sobre todo cuando sale del círculo ordinario de las cosas, y que soñando como soñamos diariamente y sobre materias tan diversas, no tiene nada de extraño que alguna vez acertemos a averiguar lo desconocido. Casi todas las

observaciones de Vives en lo relativo a estos extremos son una reproducción del sutilísimo análisis de Aristóteles. Otro tanto acontece en lo referente a las ideas de Vives sobre la vejez, la longevidad y la muerte, que define: *defectus instrumentorum animae, per quae vita prorogatur.*

En suma; toda la doctrina biológica de Vives puede sintetizarse en este pensamiento de Aristóteles:

«Tes te gar ayxéseos he therme hygrótes aitía kai tes zoes».

«La humedad caliente es la causa del desenvolvimiento y de la vida.»

(De long. et brevit. vitae, cap. V.)

¡Cuán diferente al de Vives es el criterio biológico que impera hoy en la ciencia!

El criterio vitalista parece abandonado por completo. Todo el ideal científico estriba en *explicar las condiciones físico-químicas de los fenómenos vitales.* Tienen éstos por substratum el protoplasma, substancia pastosa, semilíquida, de reacción alcalina. El protoplasma necesita aire, agua, calor y luz para vivir. En los seres de organización algo elevada, el protoplasma se subdivide en cuerpecillos o *células* que proceden de la segmentación de una célula primitiva única—el *óvulo*—. Toda célula se compone de un fragmento de protoplasma, provisto o no de una cubierta, y que contiene un cuerpo de naturaleza especial, denominado *núcleo.* El núcleo es el elemento esencial de la multiplicación celular.

La célula es una individualidad fisiológica que tiene su vida propia. El organismo es el resultado de una multiplicación de células diferenciadas y especializadas en sus funciones.

He ahí, en breves palabras, el fundamento de la doctrina biológica imperante, según la teoría de Hux-

ley y Höekel, que modifica un tanto la celular de Schleiden y Schwann.

Hasta los momentos actuales, la teoría expuesta ha dado buenos resultados para la explicación de los fenómenos biológicos. Parece, pues, la más aceptable.

Pero no hay que olvidar aquella reserva ante lo incognoscible que de un modo sublime recomendaba Spencer en *Los primeros principios.* Preciso es, en efecto, tener en cuenta los hechos siguientes, para evitar inducciones precipitadas: 1.° Que, en el estado actual de la ciencia, «*es imposible referir todos los fenómenos vitales a las leyes de la física y de la química*». 2.° Que no hay prueba bastante de que la síntesis de las substancias animales se realice *únicamente* por las substancias brutas, como supone Le Dantec (6), puesto que los vegetales se nutren también de substancias orgánicas y no son—como la materia bruta—un mero e informe agregado de moléculas inorgánicas. 3.° Que las fuerzas químicas, como observa Duclaux (7), «son simétricas, no producen más que cuerpos simétricos, o, cuando dan lugar a cuerpos disimétricos, los producen por grupos de a dos, que se equilibran dos a dos, de suerte que no hay disimetría en la mezcla. Una célula viva, por el contrario, es una pequeña fragua donde casi todos los útiles son disimétricos, desde el cual momento, en lo que consume, en lo que produce, en lo que expulsa como residuos de fabricación o materiales inutilizables, encontraremos señales de esa disimetría»; y 4.° Que está muy lejos de haberse probado que las plantas más elevadas y los animales más complejos procedan, por evolución divergente, de los mismos protistas, como ha pretendido Höckel.

En realidad, y tratándose por lo menos de seres complicados, puesto que todavía no nos han indicado los químicos la estructura molecular de las subs-

tancias protoplasmáticas, hay identidad material entre el cadáver y el sér vivo. ¿Qué le falta, pues, al cadáver? Ese *quid ignotum* cuya inmaterialidad defiende el vitalismo.

No niega éste que el sér vivo esté materialmente condicionado. Lo que sostiene es que la mera condicionalidad material no basta para explicar los fenómenos psíquicos. Y por lo que al hombre respecta, su conciencia le atestigua lo último claramente. No es tan clara la cosa cuando se trata de seres inferiores y de organización rudimentaria, como los protozoarios, las bacterias; pero las decantadas experiencias de quimiotaxia de Pfeiffer no prueban en modo alguno que el movimiento de las plastídulas sea debido a reacciones químicas, porque los fenómenos a que se refiere pueden explicarse por afinidades fisiológicas, por la selección natural, o por el instinto. Al hierro le atrae siempre el imán; la *amiba* muerta no se siente atraída por las substancias que la atraen en estado de vitalidad.

Sebastián Fox Morcillo, como Vives, es vitalista. Al frente de su tratado *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione*, pone, entre otros, los siguientes axiomas:—

A) *Quidquid à se movetur, animatum est.*

B) *Nullum corpus à se moveri potest.*

C) *Omne corpus animatum ab anima* vitam *accipit.*

Al hablar de la vida, de la muerte, de la juventud y de la ancianidad, Fox Morcillo sigue principalmente a Aristóteles y a Galeno. Define la vida:—*actio animae, qua per se corpus alitur et augetur*, y dice que se conserva por medio del calor y de la humedad.

Al ocuparse en los sentidos, manifiesta Fox que responden a los cuatro elementos:—el gusto al agua; el

tacto a la tierra; la vista al fuego; el olfato y el oído al aire. Su teoría de la visión es la misma de Vives, pero expuesta con mayor propiedad. Dice, por ejemplo, que los rayos luminosos forman un *cono*, en vez de una *pirámide*, como escribía Vives.

En suma, Fox Morcillo no se separó en nada importante de las enseñanzas biológicas de Vives (8).

En los libros *De disciplinis* habla Vives del origen de las artes, y lo atribuye a la debilidad y necesidades del hombre. Encarece la importancia de la experiencia para el progreso de las artes.

Al final de la *Praelectio in Georgica Vergilii*, trae Vives un extenso elogio de la Agricultura. Comprendió sin duda que entre las artes industriales no hay otra que pueda competir con ella en importancia y utilidad.

De la Medicina habla también con algún detenimiento en los libros *De causis corruptarum artium* y en los *De disciplinis tradendis*.

Entiende Vives, como acertadamente han entendido en nuestros días Claudio Bernard y P. V. Renouard, el uno en su admirable *Introduction à l'étude de la Médicine Expérimentale*—París, 1865—y el otro en sus no menos preciosas *Lettres philosophiques et historiques sur la Médecine au dix-neuvième siècle*—París, 1857, 2.ª ed.—, que la Medicina no es ciencia, sino un arte experimental. «Pero las experiencias—dice—como el mismo Hipócrates advierte, son falaces, pues cambia el resultado con la edad, el sexo, la idiosincrasia, el lugar y el tiempo, por lo cual deben ir unidas con el *juicio*.» «Cuando los conocimientos y dogmas de las escuelas filosóficas no están gobernados por la experiencia, la Medicina es aventurada y temeraria. Cuando un arte determinado ha nacido de la experimentación—*ab experimentis*—unida con el juicio,

la más señalada causa de su decadencia es el abandono de aquel método.»

El afán inmoderado de lucro, la ignorancia, una observación precipitada, las controversias prematuras, han motivado principalmente—en opinión a Vives—la decadencia de esta disciplina. Instruídos los jóvenes médicos en estas sutilezas, sin ningún conocimiento de las plantas, de los animales y de los elementos, sin experiencia alguna, faltos de prudencia y de criterio, son admitidos a los grados académicos y enviados después a las ciudades y aldeas para ejercer su profesión, a manera de crueles verdugos de la Humanidad.

Sostiene Vives que el estudio de la Medicina debe fundarse en un acabado conocimiento de la anatomía y fisiología humanas, acompañado de minucioso análisis de las virtudes curativas que las substancias orgánicas e inorgánicas poseen, y de una detenida observación del curso y accidentes de las diversas enfermedades, para llegar a la exacta apreciación de sus causas.—«*Exercitia huius artis*—añade—*erunt trifaria: primum in agnitione eorum omnium versabitur quae pro medicamentis consueverunt usurpari, fossitiorum, pigmentorum, lapidum, gemmarum, stirpium, animantium, et eorum, quae sunt in eis... secundum exercitium erit út aegros cum veterano aliquo medico adeant, et observent diligenter, quemadmodum is praecepta artis operi accommodat: tertium vero, quum iidem ipsi soli manum iam admovebunt operi, quod bene vertat; et sicut in frugibus quasdam non consumimus, sed reservamus ad semen, ita in medicis erunt plerique omnes, quos in executione professionis, et in curandis corporibus ponere quod reliquum est aetatis, conveniet; erunt autem nonnulli, qui operatione aliis relicta, ipsi in artis contemplatione et tamquam illius mysteriis subsistent.*»

Termina nuestro humanista aconsejando al médico la más detenida observación de las circunstancias personales del enfermo, el cuidado más escrupuloso en la aplicación de los remedios, y la evitación de peligrosos vicios, como la ambición y la avaricia. «*El buen médico*—concluye—*debe tener siempre ante los ojos, no su medro personal, sino el nobilísimo fin de la profesión que ejerce, el cual no es otro que velar por la conservación o el restablecimiento de la salud humana.*»

En su *Discurso sobre el sistema del Mecanismo*—Madrid, 1768—D. Andrés Piquer, Médico de Cámara de S. M. y declarado vivista, sigue las huellas del Maestro. Entiende con Boerhave que «la Medicina es *ciencia de hechos*, no vistos casualmente, sino observados con atención y ordenados según el modo, ocasión y tiempo en que los descubre y manifiesta la naturaleza» (9).

«*Conservar la salud y curar las enfermedades:* tal es—escribe Claudio Bernard—el problema que la Medicina ha sentado desde su origen y cuya solución científica persigue *todavía*» (10). La misma idea vivista late en estos meditados párrafos de Renouard:—«Supongamos que un hombre, atacado de fiebre intermitente, va a consultar a un médico: no vacilará éste en recomendarle el uso del sulfato de quinina, ya sea partidario del órgano, del mono o del bidinamismo; lo que prueba que estos dogmas fisiológicos son indiferentes al tratamiento de las enfermedades.

Diría yo de buen grado a los fisiólogos y a los patólogos: Observad los movimientos, estudiad las funciones del organismo, procurad descubrir sus leyes, sin inquietaros de que la fuerza que las produzca sea inherente a la materia organizada, o distinta de

ella, lo mismo que los astrónomos observan los movimientos de los astros, estudian sus leyes, sin discutir acerca de la naturaleza de la fuerza que lo rige, sin investigar si esta fuerza va unida necesariamente a las masas que mueve, o está separada de ellas» (11).

CAPITULO VIII

Doctrina física de Vives (continuación). Ideas de Vives acerca de la antropología individual: la Psicología humana.

FUENTES:

A) *De anima et vita, libri tres.* (III, 298-520.)
B) *Commentaria in XXII, lib. De Civitate Dei Divi Augustini* (Basileae, M.D.LV.)

Los libros *De anima*, de Aristóteles, fueron conocidos y estudiados por los Escolásticos desde principios del siglo XIII. Alberto Magno utilizó dos clases de versiones latinas de ese tratado; unas directamente derivadas del griego, otras del árabe, idioma del que tradujo al latín aquellos libros Miguel Escoto. En la Universidad de París, desde 1254, el tratado *De anima* fué objeto de cursos extraordinarios, pero es lo cierto que el estudio de la psicología, a principios del siglo XVI, estaba tan descuidado como el de la metafísica y el de la física (1).

La Psicología vivista está principalmente contenida en los tres libros *De anima et vita.*

El sentido profundamente práctico y positivo de Vives resalta desde las primeras palabras de la dedicatoria. Después de hacer notar, como Pierre Charron en su libro *De la sagesse*, la importancia de los estudios psicológicos, base de los morales—según reconoció ya la antigüedad en el precepto *nosce te ipsum*—

expone Vives de esta suerte el objeto y límites de su investigación:—«Quibus de causis visum est mihi, tanta de re commentari nonnulla, atque eo magis, quòd recentes Philosophi, ut in ceteris disciplinarum argumentis, ita et in isto segniter sunt versati, contenti iis quae essent a veteribus relicta; ipsi vero ne nihil omnino agerent, *eas addiderunt quaestiones, quas tum explicare esset prope impossibile, tum explicata nihil adferrent fructus.*»

En tres libros divide su obra el filósofo valentino: trata en el primero del alma y de la vida en general; en el segundo del alma racional y sus facultades; en el tercero y último de las pasiones o afectos. Examinaremos su contenido con el detenimiento que su excepcional importancia merece.

Las cosas—dice Vives—que ni son accidentes, ni por los mismos están envueltas, sólo pueden ser conocidas por nosotros mediante sus operaciones. Tal acontece con el principio de la vida en los seres naturales. Vemos en el mundo sensible ciertos cuerpos inertes, que no se nutren, ni crecen, ni cambian de lugar por propio impulso, sino que permanecen fijos en el punto en que fueron producidos, sin admitir otra modificación que la del acrecentamiento molecular mediante la sucesiva agregación externa. Otros, como los vegetales, se nutren, crecen y se reproducen. Otros, por último, unen a las anteriores propiedades la de moverse por interior impulso. Entre estos seres, hay unos que poseen sentidos internos y externos; otros que se hallan dotados de razón y de entendimiento. Los que sólo gozan de facultad locomotriz no puede decirse propiamente que viven, por lo rudimentario y sencillo de su organización. Categoría superior ocupan los que unen a la sensibilidad la nutrición, el crecimiento y la reproducción, v. gr., los zoófitos. Vienen luego los animales dotados de memoria, inteli-

gencia y sensibilidad, como las aves y los cuadrúpedos; y aparece, finalmente, el hombre, el sér racional, cuya vida es la más excelente de todas y ocupa un término medio entre las substancias espirituales y las corporales.

Dicho esto, pasa Vives al examen de los diferentes órdenes de vida. Estudia primero la nutrición, crecimiento y reproducción, funciones que pertenecen propiamente al alma vegetativa, y pasa a considerar las que corresponden a la vida animal. Distínguese ésta de la primera por la sensibilidad. Diferenciados los *sensoria*—órganos o instrumentos de la sensibilidad—del *sensile*—objeto de la misma—pregúntase Vives: ¿cuáles son los elementos de la sensación? Hay en la sensación—dice—dos elementos primordiales: la *fuerza sensitiva*—*vigor*—, y el *sensorio*—*sensorium*—o instrumento del sentido. Pero estos datos sólo determinan la sensibilidad en potencia, y la potencia necesita actualidad, realización, ejercicio sobre algo, para que la sensación resulte. Ese *algo* es el tercer elemento, el *objeto* o materia de la sensación. Unense, pues, el sentido y lo sensible en el acto de la sensación; pero como se trata de cosas de diversa naturaleza, es indispensable un medio adecuado que las relacione, lo mismo que los huesos, para unirse a la carne, han menester de la materia cartilaginosa que los pone en contacto. Ha de guardar el medio cierta correspondencia con el sentido y lo sensible, por ejemplo, el aire en la audición o en la visión, y debe haber también alguna proporción o analogía entre la *fuerza sensitiva* y el *objeto sensible*, si la sensación ha de realizarse.

Sebastián Fox Morcillo, que rarísima vez menciona a Vives, a pesar de seguirle con harta frecuencia en el libro V de su precioso tratado *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione* (2),

entiende también que: *inter obiectum et sensum spacium interponi debet accommodum*, v. gr. sirve de medio la carne en el tacto, la saliva en el gusto, el aire en el olfato, el mismo aire o el agua en el oído, y el aire lúcido en la visión.

A continuación explana Vives la teoría de cada uno de los cinco sentidos corporales, en la cual, si muchas veces sigue a Aristóteles—*De anima,* lib. II, caps. 7-11 —no pocas expone pensamientos muy originales y observaciones en alto grado interesantes.

Adoptando también el plan aristotélico, después de ocuparse en cada uno de los sentidos, trata Vives de algunas generalidades comunes a todos ellos—*de sensibus in genere.*

Ante todo estudia la jerarquía de los sentidos por el orden de su aparición, y en este concepto coloca primero el tacto, y en último lugar, la vista. Plantea luego la siguiente cuestión, que tanto preocupó a las Escuelas: si hay o no *especies sensibles*, es decir, representaciones de los objetos sentidos distintas de la sensación, por las cuales venimos en conocimiento de estos objetos. Vives es partidario de la afirmativa: en su opinión es indudable que *algo* viene de los cuerpos a nuestros sentidos, no ya sólo como mera representación, sino aun como parte del objeto mismo en determinadas sensaciones: v. gr., en las del olfato, el gusto, el oído y el tacto. En cuanto a las de la vista, compara Vives las imágenes visuales con las que vemos dibujarse en un espejo cuando ponemos ante él un cuerpo cualquiera. Atiende, pues, nuestro filósofo a la impresión orgánica, y distingue con buen acuerdo la clase de órganos en que se recibe. En cuanto a las representaciones sensibles en general, Vives acepta y reproduce expresamente la teoría aristotélica, según la cual el sentido recibe las formas sensibles sin la materia, como la cera recibe el sello del

anillo sin el bronce o el oro de que el anillo se compone.

Trata luego Vives del valor e importancia de los sentidos, y a seguida presenta una nueva cuestión, la de si es o no falible el testimonio de aquéllos; cuestión muy discutida antiguamente por Estoicos, Epicúreos y Académicos, y expuesta con toda lucidez y exquisita erudición a últimos del siglo XVI por el ilustre Pedro de Valencia en su precioso opúsculo:—*Academica, seu de iudicio erga verum*. La respuesta de Vives es bien sencilla:—«en mi sentir, no pueden engañarse los sentidos, pero pueden engañar, porque sólo se equivoca aquel que toma lo falso por lo verdadero, y los términos de verdad y de falsedad son conceptos que pertenecen al entendimiento y suponen un juicio que no corresponde a los sentidos, los cuales reciben simplemente la impresión del objeto sin determinación alguna cualitativa.»

Del examen de los sentidos pasa Vives al de la inteligencia. «Así como en el orden de las funciones de nutrición—dice—hay unos órganos para recibir los alimentos, otros para contenerlos, otros para perfeccionar la obra de la digestión y otros, por último, para distribuir en la economía los productos reparadores, así también en el alma, tanto de los brutos como de los hombres, hay determinadas facultades para recibir las impresiones sensibles—*imaginativa*—para retenerlas—*memoria* — para perfeccionarlas—*fantasía*—y para clasificarlas según fundado asenso o disenso—*estimativa* o juicio natural—. Función propia de la imaginación es recoger las impresiones de los objetos externos, a la manera que los ojos corporales recogen las imágenes de lo sensible. La memoria retiene y conserva los perceptos de la imaginativa; la fantasía reune y separa, combina y elabora nuevamente aquellas impresiones. Agrégase a estas funciones la del

sentido que Aristóteles llama *común*, cuya propia misión consiste en darnos a conocer las diferencias entre unas y otras sensaciones, entre unos y otros objetos. La estimativa es la facultad que, partiendo de las impresiones sensibles, mueve al juicio a decidirse por determinada solución.»

Fox Morcillo acepta también el sentido común como «animae sentientis facultas, in anteriori cerebri parte posita *(al revés de la memoria, que se halla en la parte posterior del cerebro)*, qua rerum sensu perceptarum imagines animalia concipiant ac discernant» (3). Gómez Pereira, por el contrario, quizá con mejor acuerdo, rechaza el sentido común como facultad orgánica inferior, y sostiene que la facultad de discernir las percepciones no se distingue de la esencia del alma (4).

»Mediante estas facultades—sigue diciendo Vives—venimos en conocimiento de lo ventajoso y de lo nocivo, de lo útil y de lo inútil. El conocimiento a su vez engendra naturalmente en nosotros aversión o apartamiento respecto de lo malo o de lo que nos es contrario, e inclinación hacia el bien o hacia lo que nos es favorable, y de aquí los movimientos que nosotros denominamos *afectos* y los Griegos *pasiones*.

»Mas todo esto pertenece tanto al hombre como a los brutos. Veamos ahora lo que caracteriza al primero, es decir, lo que concierne a la vida racional (5). La esfera propia de la racionalidad es el conocimiento de lo inmaterial, de lo espiritual—*intelligentia rerum spiritalium*—pero mientras permanecemos encerrados en esta cárcel corpórea, la parte menos pura de nuestro sér ofusca con un influjo la claridad del entendimiento y nos arrastra al mundo de los fenómenos. De aquí la lucha entre la mente y la fantasía, la última de las cuales nos impele hacia lo material, mientras aquélla busca lo excelente y supremo.»

Estudiada la vida en general, pasa Vives a investigar su principio—*quid illud sit per quod quidque vivit*—, problema escabroso, lleno de obscuridades, y en cuya solución tanto han trabajado las distintas escuelas filosóficas.

Consecuente con su criterio lógico, después de advertir que el principio vital no puede ser materia, porque la materia es de suyo cosa iserte, mientras que alma, lejos de subordinarse a aquélla, rige sus movimientos y a veces los refrena y contraría, manifiesta Vives la imposibilidad en que nos encontramos de conocer la esencia del alma, pues no cae bajo la jurisdicción de nuestros sentidos. Hemos de contentarnos, por consiguiente, con el conocimiento de las operaciones. He aquí las palabras de Vives, en las cuales se refleja la tendencia moral de todas las investigaciones de nuestro filósofo:—«*Ex his quae diximus, facile est colligere* quid non sit anima, *deinceps vero*, quid sit, *aperiamus; quod quidem fieri non potest recta, id est, ipsa rei essentia denudata, ac velut ob oculos proposita, sed vestitam et quasi depictam, quàm fieri per nos poterit, aptissimis, maximeque propriis coloribus, proponemus, spectandam ex illius actionibus; ipsa enim sub sensus nostros non venit, opera autem omnibus pene sensibus, et internis et externis, cognoscimus. Profecto benignitas Domini Naturae erga nos magnis se undique argumentis profert, quod nobis expedit, et in promptum posuit, et in copia, nullumque est signum evidentius nobis non conducere, quàm remotum esse, rarum, difficile paratu;* anima quid sit, nihil interest nostra scire, qualis autem, et quae eius opera, permultum; *nec qui iussit ut ipsi nos nossemus, de essentia animae sensit, sed de actionibus ad compositionem morum, ut vitio depulso, virtutem sequamur, quae nos eo per-*

ducet ubi sapientissimi atque inmortales beatissimum aevum degamus» (6).

Adopta Vives por punto de partida de esta su investigación el concepto de la *effectio* o forma que determinó en los libros *De prima philosophia*. Allí dijo que toda substancia natural es un compuesto de materia y de forma; que la materia es indeterminada, invariable, la misma en todos los seres, y que la forma específica, concreta y actualiza la realidad material. Dedúcese de aquí que mientras la forma no se une a la materia, no resulta determinación, ni aparece individualidad alguna, y al mismo tiempo se infiere que la *forma*, caracterizando al sér, constituyéndole en naturaleza distinta de las demás, debe ser considerada como el principio en cuya virtud las cosas viven y son lo que son. La piedra es, en efecto, piedra por la forma de tal, el papel es papel por su propia forma, el caballo lo es por idéntica razón, no de otra suerte que yo soy hombre porque mi forma específica es la humana.

Sin entrar, pues, en más agudas disquisiciones acerca de la naturaleza del alma, podemos definirla, dados los antecedentes expresados, del siguiente modo: *el principio activo fundamental que reside en un cuerpo apto para la vida—agens praecipuum, habitans in corpore apto ad vitam—*. Adaptándose, por consiguiente, el principio anímico al cuerpo natural orgánico, perfecciona su realidad, la completa. Por eso dijo Aristóteles con su habitual profundidad que el alma, forma del cuerpo, es en tal concepto la *entelequia* del mismo—σώματος ἐντελέχεια.

Fox Morcillo censura, sin embargo, la definición aristotélica, tachándola de oscura, y además, de ambigua, porque aun cuando sea verdadera respecto de las almas en general, es deficiente si atendemos únicamente al alma humana, pues al decir que es el acto

primero del cuerpo, damos a entender que no es posible separarla de este último, lo cual es falso, o nos referimos solamente a la parte motriz o sensitiva, y no a la racional.

Ahora bien, ¿cómo se verifica la unión de estos dos elementos, forma y materia, alma y cuerpo? No son muy precisas, ni muy claras las consideraciones que acerca de esta cuestión expone Vives. Reconoce la imposibilidad de penetrar este misterio de la naturaleza, y se contenta con afirmar que, a pesar de aquella conexión, permanecen distintos ambos elementos, del mismo modo que la luz, atravesando el aire, lo penetra y vivifica todo sin confundirse con él.

Después de lo dicho, pregúntase nuestro filósofo: ¿es el alma una en el animal y una también en el hombre, o hay tantas almas en cada naturaleza como funciones? Examinada esta cuestión, que tanto ha preocupado a las escuelas filosóficas (7), decídese Vives por la opinión de Aristóteles, afirmando que el alma, principio de la vida, lo es también de cada una de sus facultades: nutrición, sensibilidad e inteligencia.

Trata por último Vives de si el alma ocupa o no un lugar determinado del cuerpo, y sostiene con la filosofía escolástica que el alma racional está toda en todo el cuerpo y en cualquier parte del mismo; pues siendo aquélla el principio vital, desde el momento en que dejara de informar algún miembro, éste perecería irremisiblemente. El alma, por lo tanto, ve por los ojos, oye por los oídos, de la misma manera que el labrador abre la tierra con el arado, la desmenuza con el rastrillo, la iguala con el rodillo y la cava con el azadón. Sin embargo, en opinión de Vives, el corazón es el instrumento más importante de las funciones anímicas.

Al tratar del alma de los animales afirma incidentalmente el filósofo valentino que los últimos se ha-

llan dotados de cierto grado de inteligencia, variable según su mayor o menor perfección en la escala zoológica: «*Interiorem cognitionem* — manifiesta—*habent animalia, in qua etiam nota non desunt discrimina, quippe, quaedam non omnibus sunt sensibus praedita, et interiorem cogitationem levissimam sunt sortita, ut nulla videatur esse, sicut insecta, tametsi in quibusdam naturalem providentiam solertiamque admiramur, ut in ape, et formica, et araneo, et bombyce, itaque quod difficilis horum esse discretio, maneant sane in genere animalium, hac distinctione, quod inchoata nominentur; perfecta autem sunt animalia, in quibus sensus sunt quinque, ex quibus colligi est facile, cognitionem aliquam interius insidere.*» Más adelante amplía estos conceptos.

Examinando Vives lo relativo al alma y a la vida del sér racional, dice: —El hombre ha sido creado para la sempiterna felicidad. Siendo este el fin de toda su existencia, ha de estar provisto de medios para cumplirlo y ha de tener facultad para aplicar tales medios a la realización del expresado fin. En esta facultad estriba la esencia de la *voluntad*. Pero como no puede apetecerse aquello cuya existencia se ignora, resulta imposible que la voluntad se determine a obrar el bien si éste no es previamente conocido; de donde se infiere la necesidad de la existencia de una nueva facultad, la inteligencia—*mens*—. Más aún: el espíritu no permanece siempre entregado a unos mismos pensamientos, sino que suele pasar de unos a otros objetos. De aquí la necesidad de un receptáculo donde se contengan como en depósito las primeras adquisiciones. Esta es la función que desempeña la *memoria*. Tres son, por consiguiente, como las personas de la Trinidad, las facultades primordiales del alma humana. Sin investigar su naturaleza esencial, procuraremos examinar sus respectivas operaciones. *Inteligen-*

cia, memoria, voluntad; he aquí las tres facultades anímicas, dentro de las cuales podemos señalar diferentes grados. Así, en la primera cabe distinguir la simple inteligencia o *aprehensión,* la *reflexión—consideratio—*, la *reminiscencia—recordatio—*, la *comparación—collatio—*, el *razonamiento—discursus—*, el *juicio*, y la *atención—contemplatio.*

Examina detenidamente nuestro filósofo cada una de estas facultades y determina sus funciones. Define la memoria: *facultas animi, qua quis ea, quae sensu aliquo externo* aut interno *cognovit, in mente continet*, y la distingue del recuerdo—*recordatio*—y de la reminiscencia. Para Vives, los animales, que se hallan dotados de cierto grado de inteligencia, poseen también memoria, aunque no *discursiva* como la del hombre, sino puramente *sensitiva:—«est et in recordatione recultus, quum animus insistit in recordatione rei alicuius, multum eam retractans cogitatione, et revolvens, quod recolere nominatur: quae recordatio simplici gignitur intuitu animi in memoria, ea communis est discursum, a rebus quae ante animum observantur, ad ea quae subterfugerant, hominis est propria qui solus discursu utitur; reminisci a philosophis nuncupatur»* (8).

Dos son las funciones de esta facultad: *aprehensión* y *retención.* Aprehenden fácilmente los que tienen el cerebro húmedo y blando, como los niños, porque entonces se imprimen con mayor prontitud los conceptos y las imágenes (9). Trata luego Vives de las clases de memoria, de las condiciones necesarias para su expedito funcionamiento, y del olvido, deteniéndose después en la teoría de la reminiscencia. La doctrina que acerca de la última expone nuestro filósofo es, en el fondo, idéntica a la desarrollada por Aristóteles en el opúsculo *Erí, imnémes kai anamnéscos*, aunque Vives la completa con interesantes observaciones acerca

de la importancia del *orden* para la memoria y de la correlación de los recuerdos.

Todas estas facultades sirven a otra superior y más excelente: la *razón. Tres puntos* fundamentales debemos anotar en el capítulo que al examen de esta última facultad consagra Vives:—1.° La distinción entre la *ratio speculativa* y la *ratio practica.* 2.° La teoría de las *informationes naturales.* 3.° La doctrina acerca de la inteligencia de los brutos.

La distinción entre la razón *pura—ratio speculativa*—y la razón *práctica—ratio practica*—es uno de los más sorprendentes puntos de semejanza que existen entre el criticismo vivista y el kantiano (10). «La razón *especulativa*—dice Vives—tiene por fin la verdad; la razón *práctica*, el bien; la primera termina en sí misma—*prior sistit ibi*—; la segunda trasciende a la voluntad—*altera transit ad voluntatem*»—. «El objeto de la razón *contemplativa*—añade luego—es la verdad; el de la razón *activa*, el bien» (11). Pero la razón especulativa no es simple, sino que interiormente se desdobla en una *ratio speculativa inferior*—el entendimiento o *mens* en sentido estricto—, cuya función consiste en generalizar las percepciones transmitidas por los sentidos y elaboradas por la fantasía, y otra *ratio speculativa superior*, que se ejercita sobre los conceptos absolutos—*in iis quae sunt seu altiora, seu magis abdita* (12).

Condición indispensable de la actividad racional, tanto especulativa como práctica, es, en opinión de Vives, la existencia de ciertas formas subjetivas *à priori*, que denomina nuestro filósofo *anticipationes seu informationes naturales*. Trató de ellas también en los libros *De prima philosophia*.

Conviene advertir ante todo que las *informationes naturales* de Vives no son ideas innatas, como pudiera sospecharse. Para Vives, que repetidas veces pro-

clamó el origen sensorial de los conocimientos humanos, no podían ser las *ideas innatas* sino una vana quimera, como lo fueron más tarde para Locke. Las anticipaciones o informaciones naturales «que no aprendimos de los maestros ni de la experiencia, sino que recibimos y sacamos de la naturaleza—*hausimus et accepimus a natura*—, son a manera de *luz intelectual* que, directamente unas veces e indirectamente otras, nos muestra el camino de lo bueno y de lo verdadero, moviéndonos a la aprobación de las virtudes y a la censura de los vicios. «Lo que dejamos dicho—añade Vives—servirá para resolver la dificultad que Platón presenta en el *Menón* cuando en demostración de que los entendimientos no fueron creados enteramente desprovistos de sabiduría, sino adornados con el conocimiento de las ciencias más elevadas, aduce el siguiente argumento: —«De otra suerte no asentiríamos a los primeros y evidentes axiomas más bien que a sus contrarios, ni los reputaríamos tales desde el momento en que se nos propusieran; del mismo modo que no nos sería posible conocer o aprehender a un esclavo fugitivo, por bien que le buscáramos, si no le hubiéramos visto antes. Lo que hay de cierto es que nuestro entendimiento no posee erudición alguna con anterioridad a su unión con el cuerpo; pero, desde el instante de su creación, recibió cierta propensión a dirigirse hacia la verdad más bien que hacia el error, y, como resultado de esta inclinación y congruencia, ciertos cánones, fórmulas o, si se quiere, *semillas de todas las disciplinas—disciplinarum omnium semina—;* porque a la manera que en la misma tierra existen los gérmenes de todos los vegetales, gérmenes dotados de propia actividad para desenvolverse, pero fomentados y protegidos por el cuidado de los hombres, así en la mente de cada uno hay principios que son también semilla originaria de todas las

artes y ciencias. De donde resulta que nacemos aptos para todo, sin que haya arte ni disciplina alguna cuyo *specimen*, más o menos tosco, no poseamos, pudiendo luego, mediante la experiencia y el estudio, perfeccionar y desarrollar aquella semilla.»

Bacon, en el primer libro de su *Novum Organum*, emplea también el término de *anticipationes naturales*, pero las considera producción fortuíta y prematura, útil en las ciencias que tienen por base las opiniones y máximas recibidas, pues en tal caso se trata más bien de subyugar los espíritus que las cosas mismas.

Después de las consideraciones expuestas, ocúpase Vives en una cuestión interesantísima que ha sido objeto de las más empeñadas discusiones entre los psicólogos: la de la inteligencia de las bestias. Desechando como de poco valor los argumentos expuestos por Plutarco en su opúsculo: *Que las bestias tienen uso de razón*, y por Lorenzo Valla en su *Dialéctica*, en pro de la racionalidad de los brutos, manifiesta Vives su opinión contraria. No llega Vives, como Gómez Pereira, hasta el extremo de negar el sentimiento a los irracionales, ni los convierte, como Descartes, en meras máquinas provistas de órganos. Reconóceles sensibilidad, fantasía, memoria (13) y hasta cierto grado de inteligencia—*cognitio aliqua* (14)—; pero afirma que están desprovistos de razón. Para Vives, la razón es el progreso discursivo de una cosa a otra—*collationis progressio ab uno in aliud, vel a quibusdam ad aliud, vel alia, ideoque etiam* discursus *nominatur*, *et* reputatio—, y en tal supuesto no cabe sostener que los brutos posean aquella facultad. «Todos los juicios de las bestias refiérense a cosas singulares. No parten de lo general para descender a lo especial y de aquí a lo singular, ni se apoyan en éste para llegar a los principios universales en seguimiento de la verdad... más

claro: los brutos no comienzan, v. gr., en *A* para pasar a *B*, y por este medio conocer *C;* ni proceden de *A* a *B* para volver de *B* a la primera como cosas conexas y dependientes una de otra, sino que, no agradándoles *A*, buscan otra cosa y dan en *B;* del mismo modo que el perro, cuando busca a su amo o sigue el rastro de alguna pieza, huele primero tal hombre o tal vereda, y si el olor le recuerda el de lo que busca, no investiga más, aunque se trate de sujeto distinto de su amo; pero si echa de ver su error, deja el camino que llevaba y toma otro, y luego otro, hasta que da con el verdadero, sin guiarse por discurso alguno.» Además, el carecer por completo los brutos de toda especie de religión, así como el estar desprovistos del don de la *palabra,* no son, ciertamente, leves argumentos en pro de la opinión que sostiene. Añade Vives que las almas de los brutos no sólo son irracionales, sino que además están sujetas a mortalidad—*irrationabiles esse et mortalibus animis praeditae*—.

La doctrina de Vives, corriente entre los filósofos de su época, fué reproducida con alguna exageración a últimos del siglo XVIII por el doctísimo D. Juan Pablo Forner, discípulo, como su tío el sabio médico D. Andrés Piquer, del humanista de Valencia. A juicio de Forner, «los brutos tienen facultad de sentir, pero ajena enteramente de conocimiento *reflexivo*, de manera que aquélla no pasa más allá de la sensación. La sensación obra en la fantasía representando las imágenes, para que éstas pongan en movimiento los conatos siempre uniformes del apetito... Los conatos más o menos vivos del apetito producen las pasiones, que son modificaciones de aquél... La reminiscencia tiene lugar cuando, sin presencia alguna del objeto, obra el animal como si le tuviera presente, cuyo acto consiste en renovar la imagen en la fantasía por me-

dio de alguna señal externa que tenga conexión con la que se renueva» (15).

De distinto parecer fué Francisco Vallés, el ilustre autor del tratado *De sacra philosophia,* pues creyó necesario conceder a los brutos cierta manera de razón, fundándose en la imposibilidad de separar el sentido de la inteligencia. Bien es verdad que la razón que atribuye Vallés a los brutos es esencialmente distinta de la humana por su naturaleza y por su objeto. Empleando la terminología escolástica, podríamos decir, en opinión de Vallés, que los hombres son racionales *simpliciter*, mientras que los brutos solamente lo son *quodammodo et analogia quadam* (16).

Piquer hizo notar con razón (17) que Pereira no tuvo a los brutos por máquinas, como Descartes, sino que no admitió en ellos sensaciones (18). Pereira, que es un nominalista declarado (19), sigue a Ockam en no distinguir, como distinguen Platón y Galeno, entre el alma sensitiva y la intelectual (20), pues juzga, con gran tino, que al sentimiento debe seguir el raciocinio; por eso niega la *vis cognoscendi* a los animales, atribuyéndoles solamente: «*quibusdam qualitatibus inductis ab obiectis extrinsecis in partes exteriores illas, quae sensus appellantur, vel aliis accidentibus productis à phantasmatibus reservatis in memorativo loco in alia interiora loca eorundem brutorum, compelli bruta ipsa moveri*» (21).

La opinión de Pereira, satirizada en 1556 por el autor del *Endecálogo contra la Antoniana Margarita*, no fué adoptada en general por los filósofos españoles, aunque la siguiesen más tarde Descartes y Antonio Legrand. Suárez (*De legibus ac Deo legislatore*, I, 3, 7) opina que los brutos poseen inteligencia e instinto, pero no razón ni libertad; Rodrigo de Arriaga, en su *Cursus philosophicus* (22), cree que las almas de los brutos son divisibles; según Isaac Cardoso (23),

los brutos carecen de *iuditium* y de *discursus*, guiándose sólo por el *instinto* natural; a juicio del P. Eximeno (24), los brutos sienten, y aun *juzgan y piensan* en las cosas pertinentes al placer y al dolor, teniendo almas espirituales, pero no abstraen otras ideas de las singulares recibidas por los sentidos; para Tosca (25), «anima, seu forma brutorum non est entitas absoluta ab omni materia prima entitative distincta», siendo, en su consecuencia, corruptibles y exentas de potencia cognoscitiva; el doctor Martín Martínez, en su curiosísima *Philosophia sceptica* (26), sigue y refuerza la opinión de Pereira, manifestando que el alma de los brutos es material, y que las bestias «ni son libres con libertad moral, ni física; son unas máquinas necesarias que, según las determinaciones de los corpúsculos o especies ocurrentes, están precisadas a obrar sin arbitrio o indiferencia para lo contrario»; por último, Piquer (27) opina que los brutos, dotados de *Psiquis,* sólo poseen puras sensaciones, mientras que el hombre, dotado de *Alma*, posee sensaciones con conocimientos.

En rigor, flaquea por su base el sistema de Pereira y de Martínez. Ambos se dejan llevar de prejuicios. ¿Por qué no le conceden sensibilidad al bruto? Porque entienden que en tal caso sería preciso concederle también racionalidad, espiritualidad e inmortalidad. Y ¿qué inconveniente hay en esto? Guiémonos por la observación. No ajustemos los hechos a las ideas, sino formulemos éstas en vista de los hechos. Con el mismo procedimiento que Pereira y Martínez emplean, se podría sostener que el hombre no es más que una máquina. ¿Conocemos acaso nuestra esencia? ¿Tenemos acaso conciencia de otra cosa que no sea nuestras operaciones? El sistema de la *harmonía preestablecida,* defendido por Leibnitz, supone, sin ir más lejos, movimiento maquinal en nuestros actos.

En el capítulo sobre el *ingenio*, definido por Vives *fuerza o poder general de nuestro entendimiento—universa vis mentis nostrae—*, desarrolla el filósofo algunos pensamientos que luego constituyeron la base del famoso libro del doctor Huarte. Basta comparar su obra *Examen de ingenios para las sciencias*, con el mencionado capítulo, para echar de ver la relación a que nos referimos. Sostiene Huarte, como Vives, que el cerebro es el instrumento que naturaleza ordenó para que el hombre fuese sabio y prudente (28); acuden ambos a veces a explicaciones fisiológicas análogas (29); hacen en ocasiones las mismas citas para comprobar idénticos pensamientos (30), e insisten ambos en la importancia de conocer las diferencias de ingenios para aplicar cada uno a la función más en harmonía con sus facultades (31).

Pasando por alto los capítulos referentes a la palabra y a la razón del aprender—*de discendi ratione*— en que Vives vuelve a proclamar el procedimiento analítico-sintético desenvuelto en los libros *De disciplinis* (32), detengámonos en el relativo al conocimiento—*de cognitionibus seu notitiis*.

No expone Vives en lugar alguno de sus obras teoría completa acerca del conocimiento. Al comenzar el capítulo en que ahora nos ocupamos, insiste en el sensualismo peripatético, sosteniendo que «el primer conocimiento y el más sencillo viene de los sentidos; de éste nacen todos los demás» (33). A continuación enuncia de nuevo las bases del método inductivo, y afirma la limitación de nuestras facultades y la consiguiente relatividad de nuestros conocimientos, en estos términos, bien dignos de notarse:—«*modus cognitionis lucisque in assequenda veritate, nostrarum est mentium, non rerum*», aunque no niega la posibilidad de la inteligencia de las causas, antes bien, recono-

ce ser esta una nobilísima y excelente investigación (34).

¿Rechaza Vives la teoría escolástica del entendimiento *agente* y *posible?* Alguna vez, en los comentarios a la obra *De civitate Dei*, de San Agustín, menciona Vives aquella teoría sin combatirla (35); pero, no obstante, al tratar en los libros *De anima et vita* de las facultades y funciones del alma racional, no hace la más remota alusión a semejante doctrina. por lo cual algún escritor ha supuesto cou fundamento que nuestro filósofo la rechaza implícitamente. Aunque de un modo expreso no la combate, como victoriosamente lo hizo años después el insigne médico de Medina del Campo en su *Antoniana Margarita*, no era de esperar que aceptase Luis Vives tan fantástica e inútil teoría, dada la sobriedad y sensatez de su criterio filosófico. Vives, que tan bien proclama y tan a menudo practica el principio experimental, no podía contradecirse profesando una doctrina que tan eu oposición se halla con los datos de la experiencia, como el citado Gómez Pereira y más adelante la escuela escocesa demostraron.

Según la teoría escolástica, el entendimiento agente abstrae de las representaciones sensibles especies o ideas que representan los objetos como universales, mintras que el posible recibe esas ideas, las compara, y forma *conceptos*.

Ya en la Edad Media, Durando rechazó la teoría escolástica, pero sólo se combatió fundadamente después del Renacimiento. Cardoso, en su *Philosophia libera*, dice: «Si se supone un doble intelecto, ¿por qué no se establece también una doble voluntad, a saber: voluntad agente, que produciría las acciones, y voluntad posible, que las recibiría?» Asimismo combate la teoría Fox Morcillo, en el cap. XXIV del libro V de su tratado *De naturae Philosophia*, aunque no con

muy eficaces razonamientos. En cambio, la aceptan explícitamente Vallés, en el cap. XXVIII de su *Sacra Philosophia;* Francisco de Toledo, en sus *Commentaria, unà cum Quaestionibus, in tres libros Aristotelis De anima* (Compluti, 1582) y Rodrigo de Arriaga, en su *Cursus philosophicus.*

Realmente, la teoría escolástica toca por modo inmediàto a dos cuestiones trascendentales de la Filosofía:

A) ¿Cómo se verifica el conocimiento?

B) ¿Cómo, afirmando que todo conocimiento depende de un dato experimental, decimos que puede la inteligencia formar conceptos universales y necesarios de las cosas?

La primera cuestión admite tres distintas soluciones:

a) La solución representativa *(El conocimiento es una representación).*

b) La solución del conocimiento *inmediato. (Conozco directamente y sin intermediario alguno.)*

c) La solución escéptica. *(No sé cómo conozco.)*

La primera es la sostenida por los Escolásticos, por Descartes, por Leibnitz y por Kant, y llevada a sus últimas consecuencias por Schopenhauer. En ella comulga en cierto modo Vives. Su consecuencia necesaria es el materialismo (la doctrina epicúrea sobre el conocimiento, reproducida por Lucrecio), cuando se entiende que la representación es fiel, o el idealismo, cuando se juzga que no lo es, cuando se cree que las cosas que percibimos no son tales como las percibimos (Vives, Kant, Schopenhauer). Los argumentos de Hamilton no tienen vuelta de hoja: «una de dos—dice—: o la modificación mental de que se supone tenemos exclusivamente conciencia en la percepción *representa* (es decir, nos da a conocer mediatamente) la realidad de un mundo exterior, o no la representa. La última hipótesis es una declaración de idealismo. En

cuanto a la primera, hay esta alternativa: o el espíritu *conoce* la realidad de lo que representa, o no la conoce. Si la conoce, la hipótesis en cuestión se destruye por sí misma al destruir la razón de su utilidad... Si no la conoce, hay que suponer que el espíritu está ciegamente determinado a representar, y a representar *verdaderamente*, la realidad que no conoce» (36).

La segunda solución es la sostenida por Reid, para quien todo cooncimiento es inmediato y directo, y, de un modo menos amplio (en cuanto admite la representación tratándose de la imaginación y de la memoria), por William Hamilton. En España ha defendido también esta teoría el señor Menéndez y Pelayo.

La tercera solución es, sin duda, la más aceptable. Para saber que mi conocimiento es *representativo*, necesito conocer de antemano la realidad de que pretendo tener representación; para asegurar que mi conocimiento es *inmediato*, necesito estar seguro de que *conozco algo de cierta manera;* y nosotros no tenemos conciencia del *modo*, sino del *hecho* del conocimiento.

Por lo que atañe a la segunda cuestión, carecería de solución, afirmando que todo conocimiento *procede* de los sentidos. La Escolástica, que sostenía esto último, como Aristóteles, hubo de recurrir nada menos que a la intervención sobrenatural, diciendo que la potencia del entendimiento agente era una participación de la Luz increada. Para salir del atolladero, Kant, con buen acuerdo, empezó su *Crítica de la razón pura*, diciendo que la experiencia *precede* a todos nuestros conocimientos, pero no los produce todos, porque hay algunos que no proceden de ella, que son *à priori*.

Vives, al tratar de la reminiscencia (37), parece presentir la ley de la asociación de las ideas, formulada

luego por Descartes y atribuída a Hobbes, Locke y Hume.

Estudiados el conocimiento y la reflexión, pasa Vives al examen de la voluntad. Defínela:—«*Facultas, seu vis animi, qua bonum expetimus, malum aversamur, duce ratione*» (38), añadiendo:—«itaque nihil voluntas appetit aut devitat, nisi a ratione praemonstratum, quocirca actus voluutatis a voluntate quidem producitur, a ratione autem iudicatur et suadetur, atque, ut sic dicam, *a ratione gignitur, a voluntate paritur*». Sostiene Vives que la voluntad humana es libre, pero que esta libertad tiene señalados límites en harmonía con la naturaleza de aquella potencia. «Libre es la voluntad—dice—para decidirse entre un determinado acto y su privación, para querer o no querer, pero no para decidirse *entre dos actos contrarios—non inter duos actus contrarios—;* porque como esta facultad no puede querer sino lo que se ofrece bajo la razón de bien, ni aborrecer sino lo que en concepto de malo se muestra, resulta que ante una especie cualquiera de bien la voluutad puede no querer—*non velle*—pero no aborrecer—*non nolle*—ni apartarse de ella; y viceversa, si se ofrece alguna especie de mal, puede la voluntad no aborrecerla—*potest non nolle*—pero no quererla—*velle*—es decir, unirse con ella y amarla.»

Con estas restricciones procede Vives a demostrar la existencia del libre albedrío, y sus argumentos pueden reducirse a los siguientes:

A) Antes de la deliberación es libre la voluntad, porque puede referir, o no, a la inteligencia, el caso de cuya deliberación se trata. Dentro ya de la última puede, o diferir la decisión, o suspender el discurso, convirtiendo la mente a otros objetos; lo mismo que el Príncipe puede ordenar a su Consejo que delibere sobre un determinado asunto, o que suspenda o abandone la deliberación.

B) Acordada la resolución, cabe que la voluntad no la ejecute.

C) En tal momento, todavía puede la voluntad hacer volver al entendimiento sobre su acuerdo, sujetando el caso a nueva y más amplia consideración.

D) Aun después de que la razón compruebe la bondad y excelencia de un acto, puede la voluntad no realizarlo desentendiéndose de todo, a la manera que un Príncipe, desdeñando las ajenas amonestaciones, obra a veces según su irracional capricho. Esto—continúa Vives—, por lo que hace a la libertad interior; respecto de la externa, no es menos cierto lo que antes afirmábamos; porque una vez aprobada la determinación, podemos ejecutarla o no ejecutarla, o suspender la acción ya comenzada, o realizarla con más o menos presteza.

Después de estas consideraciones, cuya verdad testifica la experiencia interna, hace ver Vives que todo el valor moral de nuestras acciones depende de la existencia de la libertad, combate las supersticiosas creencias de los astrólogos—*mathematici*—y concluye rebatiendo la opinión de los que juzgan incompatible la libertad humana con la presciencia divina.

Trata luego nuestro filósofo del alma en general, definiéndola:—«Espíritu por el cual vive el cuerpo a que está unido, apto para conocer y amar a Dios para unirse con El mediante ese amor, participando así de la eterna bienaventuranza»; —*spiritus per quem corpus, cui est connexus, vivit, aptus cognitioni Dei propter amorem, atque hinc coniunctione cum eo ad beatitudinem aeternam*—, concepto en que predomina el sentido platónico, aun cuando no se olvida en él la idea de la información sustancial del alma respecto del cuerpo. El espíritu se encamina progresivamente hacia su fin, elevándose de la materia a los sentidos—*a materia ad sensus*—, de los sentidos a la imagina-

ción y a la fantasía, de éstas a la razón, después a la reflexión, y, por último, al amor. El espíritu es acción—*actus*—, es movimiento, por eso no descansa nunca, ni cesa de obrar, a no tropezar con algún obstáculo por parte de los órganos—*opposito obice in instrumentis.*

Definida la muerte: —*separación o apartamiento del alma y del cuerpo—animae a corpore disiunctio, seu discessus*—, ocúpase Vives en el último capítulo de este segundo libro en la interesantísima cuestión de la inmortalidad del alma humana.

Dos son, en opinión del humanista valentino, los motivos que han inducido a algunos a negar tal inmortalidad:—por una parte, la ignorancia; por otra, la perversidad o el vicio, que quisiera rehuir, a serle posible, la sanción futura. «Si únicamente damos crédito a los sentidos—manifiesta Vives—y no pasamos más allá de sus estrechos límites, como pretenden algunos que juzgan harto groseramente de las cosas, ni atribuiremos alma a los irracionales, porque no la vemos ni percibimos por ningún sentido, ni entenderemos que hay formas—*effectiones*—en los entes naturales. Nada admitiremos fuera de la masa sensible que nos rodea, lo cual es contrario a todo criterio científico y muy ajeno de un sano entendimiento.»

Dicen algunos—continúa—que nadie ha vuelto del otro mundo para contarnos lo que en él ocurre y certificarnos de su existencia; pero este razonamiento es tan inepto como lo sería el de aquel que afirmara que no existen las Indias, dado caso de que ninguno de sus habitantes nos hubiera visitado y de que no las hubiésemos visto ninguno de nosotros. Doquiera que dirijamos nuestras miradas, *sursum, deorsum, circumcirca,* todo enseña, clama y testifica que el alma humana es inmortal por su propia naturaleza.

Los argumentos que aduce Vives en apoyo de su tesis son, en resumen, los siguientes:

A) No puede ser conocido aquello que excede a la capacidad del sujeto que conoce. Pero nosotros conocemos y comprendemos la inmortalidad; luego ésta debe guardar proporción con la naturaleza de nuestro espíritu, el cual ha de ser, por consiguiente, inmortal. Agrégase a esto la inclinación de nuestro espíritu hacia lo suprasensible, hacia la divinidad, fin último del hombre. Acontece con nuestras almas lo que con las aguas de un manantial, que suben tan alto como el lugar de donde proceden, y no más.

B) Siendo el alma creación de Dios, sólo El puede destruirla. Ahora bien; no es creíble que Dios aniquile ni destruya lo que por sí mismo creó. Además, si el alma pereciera, sería de naturaleza inferior a la de los brutos y a la de los cuerpos que nos rodean, cuyos elementos componentes jamás acaban ni desaparecen.

C) Nada natural es ocioso ni vano. Pero en el hombre es innato y natural el apetito indefinido de conocer; luego este apetito ha de ser satisfecho plenamente alguna vez, so pena de que neguemos el principio arriba formulado. Natural es también en el hombre el deseo de inmortalidad, cual lo revelan sus esfuerzos por alcanzar gloria y fama que eternicen su nombre entre las generaciones futuras.

D) Dedúcese también este principio de las operaciones de nuestro entendimiento. Tanto más profundo y duradero es el deleite que el último recibe, cuanto más abstractas y elevadas son las especulaciones a que se consagra, mostrando esto que semejante linaje de investigaciones es el que más afinidad y congruencia guarda con la índole de nuestro espíritu.

E) Si el alma no es inmortal, quedarán frustradas nuestras buenas obras e impunes la mayor parte de los

delitos, pues diariamente vemos padecer fatigas y calamidades a los justos y pasar los malvados una regalada vida.

F) Si de algún valor es el consentimiento universal del género humano, habremos de reconocerlo en esta ocasión, pues lo mismo los pueblos cultos que los atrasados—getas, escitas, indios, etc.—, profesan la creencia a que nos referimos.

G) Es innato en el hombre, como declara Sócrates en el *Fedon*, el deseo de la sabiduría, deseo que, a pesar de existir, no se ve satisfecho sino en muy pequeño grado en esta vida. Es, por consiguiente, necesario que se cumpla definitivamente en ulterior estado, pues nada natural, según recordábamos antes, es inútil ni vano. Así como sería perfectamente ocioso tener ojos si no nos fuera posible ver por haber de estar siempre rodeados de tinieblas, así también sería ridículo y vano el deseo de la verdad si nunca la hubiéramos de conseguir.

Tales son, entre otros menos importantes, los argumentos que expone Vives en defensa de la inmortalidad del alma humana. A poco que sobre ellos se reflexione, se echará de ver cuán débiles y poco concluyentes son, aunque les rodee toda la briosa y galana elocuencia que sabe desplegar el humanista valentino. No sólo son de menos fuerza los razonamientos de Vives que los desarrollados después por Gómez Pereira en su tratado *De immortalitate animorum*, o por el P. Juan de Mariana en el suyo célebre, sino que también son bastantes inferiores aquéllos a los expuestos por los Escolásticos y, especialmente, por Santo Tomás de Aquino. En esta, como en otras muchas cuestiones, concede Vives excesiva importancia a las pruebas de orden moral (39).

El tercero y último libro de la obra *De anima et vita* es un completo tratado de las pasiones—*de affec-*

tionibus—, no superado por el famoso de Descartes, ni por el notabilísimo *Coloquio de la naturaleza del hombre*, compuesto por doña Oliva Sabuco de Nantes, a pesar de las pretensiones de novedad de los dos últimos escritores (40).

Comienza Vives manifestando que los antiguos no estudiaron con suficiente diligencia la naturaleza y caracteres de las pasiones: «Los estoicos pervirtieron la investigación de sus cavilosidades, y Aristóteles en la *Retórica* sólo se ocupó en lo que bastaba para la instrucción del orador político y forense.» Dicho esto, define los afectos: —«Facultades naturales de nuestra alma, por las cuales nos inclinamos hacia el bien y procuramos evitar el mal»—*quibus ad bonum ferimur, vel contra malum, vel a malo recedimus*—. Y pues que el alma no se movería si no prejuzgara la bondad o malicia del objeto de su acción, y ese movimiento es lo que constituye la esencia de los afectos o pasiones, aparece claro que éstas no fueron dadas con el fin de que sirvan de acicate y estímulo para nuestro espíritu, evitando su entorpecimiento.

Pero la variedad de afectos es inmensa. De aquí la necesidad de clasificarlos para su estudio. No seguiremos a Vives en esta determinación, pero sí observaremos que en los desenvolvimientos es más complicada la clasificación de Vives que la de Descartes. No acontece lo mismo con los principios fundamentales, porque sabido es que Descartes admitía seis pasiones simples o primitivas: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza; mientras que Vives, con mejor criterio filosófico, sólo acepta dos: *el amor* y *el odio;* es decir, un movimiento de inclinación hacia el bien y otro de aversión respecto del mal (41).

Después de estas consideraciones preliminares, comienza Vives la exposición de la naturaleza, caracteres y relaciones de los principales afectos, ocupándose

sucesivamente en el *amor*, el *deseo*, la *simpatía*, el *respeto*, la *misericordia*, la *alegría*, el *gozo*, el *delcite*, la *risa*, el *enojo*, el *desprecio*, la *ira*, el *odio*, la *envidia*, los *celos*, la *indignación*, la *venganza*, la *crueldad*, la *tristeza*, el *llanto*, el *miedo*, la *esperanza*, el *pudor* y el *orgullo*, señalando con singular maestría los matices más delicados de cada una.

Por la importancia que para el conocimiento de las ideas estéticas de Vives tiene, nos detendremos en el capítulo donde determina la naturaleza del Amor. Aquí Vives, contra su costumbre, prefiere los placenteros verjeles de la Academia a las arideces del Liceo, y gusta más del *Fedro* y del *Symposio* que de las *Eticas* del Estagirita. Esta influencia platónica se observa muy especialmente recordando las doctrinas expuestas por el judío español León Hebreo—Judas Abarbanel—en sus célebres *Dialoghi di amore*—Roma, 1535—(42) y comparándolas con las del humanista de Valencia. De la comparación resulta tan evidente afinidad, que tenemos vehementes sospechas de que Vives hubiera leído la bellísima obra de su compatriota, y aun aprovechado algunos de sus más notables pensamientos.

¿Qué es el amor? Para Vives:—*Apetito de gozar el bien, uniéndose con él el sujeto*—appetitus fruendi bono, id est, se illi adiungendi.—Para León Hebreo: —*Afecto voluntario de gozar con unión de la cosa estimada por buena*. Juzgada buena una cosa—dice nuestro filósofo—, ofrécese al instante a la voluntad, y la mueve y atrae hacia sí por cierta conformidad natural, como la que existe entre la verdad y el entendimiento, la hermosura y los ojos. Este movimiento de la voluntad, que se traduce en demostraciones de alegría y de contento, por las cuales significa la voluntad el deleite que le produce el bien, recibe el nombre de *agrado*—allubescentia—. Revelan este afecto los seres irracionales mediante saltos, gritos inarticulados y

caricias; y el hombre, mediante la placidez del rostro, la desarrugadura de cejas, la risa y otras señales de regocijo. Así, pues, tanto los hombres como los animales, ante la presencia de lo bueno, deponen su fiereza, si alguna tienen, y comienzan a ablandarse. El amor no es otra cosa que el agrado confirmado, y pudiéramos definirlo: *inclinación o movimiento de la voluntad hacia el bien*—voluntatis sive inclinatio, sive progressus ad bonum—, porque la voluntad camina, en efecto, hacia lo bueno para unirse con ello.

«Si apetecemos el bien en consideración a nosotros mismos, o sea bajo la razón de utilidad, aunque a decir verdad, en tanto juzgamos buena una cosa en cuanto nos aprovecha, nuestro amor debe llamarse *concupiscencia.* Tiene ésta dos partes: si solicitamos un bien que todavía no poseemos, la concupiscencia será *deseo;* pero si nuestro amor se refiere a cosas que ya se hallan en nuestro poder, recibe el nombre de *apetito de conservación.* Esta es la manera que tenemos de amar las cosas útiles, espirituales o corporales. Pero a veces amamos las cosas por sí mismas, por su propia bondad—*quia in se bona*—, sin consideración alguna a nuestro particular provecho, y este amor es el legítimo y verdadero—*verus est hic et germanus amor*—. Tal es el cariño de los amigos entre sí, y especialmente el que profesa el padre al hijo. Del amor nace la *amistad* cuando el objeto de nuestro afecto nos corresponde.»

Infiérese de lo dicho que nuestro amor al bien está en razón directa del grado en que lo conocemos (43). El conocimiento precede a la volición en el amor, y se perfecciona y aumenta cuando nos hemos unido con el objeto de nuestro afecto. Por eso cabe decir que el deleite producido por el amor es acto, no sólo de la voluntad, sino también del entendimiento. De esta manera ocupa el amor un término medio entre el cono-

cimiento incipiente y el conocimiento pleno que tiene lugar en la unión. He aquí la razón de por qué la última extingue siempre el deseo, pero no el amor; antes bien, éste se enciende y crece cada vez más, cuantas mayores excelencias descubrimos en el objeto amado.

Son causas del amor: el beneficio, el parentesco, la similitud específica, la conformidad de pensamientos o de constitución física, el trato familiar, y otras varias de orden más elevado, señaladas por los Platónicos (44).

La perfección exterior o corpórea—continúa Vives—nos agrada y enamora en cuanto la juzgamos trasunto de otra perfección interior más elevada. La perfección interna engendra o produce—*gignit*—la externa. Llámase aquélla *bondad* y la última *hermosura*, que parece ser como una flor de la bondad—*pulchritudo, quae veluti flos quidam videtur esse bonitatis*—. «La bondad es madre del amor y de la hermosura.»

Continúa Vives disertando con profundidad y elocuencia acerca de los grados del Amor, de la virtud *unitiva* del afecto, de su pureza, de su término—que es el bien—, de su perfección, que consiste en la unión con la suma Verdad, de la distinción entre el amor puro y el amor de concupiscencia—la Venus Urania y la Venus Demótica de Platón—de sus efectos y de sus varias maneras de extinción. Tanto en lo que a la naturaleza del amor respecta, como en lo concerniente a sus efectos y término, échase de ver en la doctrina de Vives la influencia de Platón, Plotino y el falso Areopagita. Esto que de Vives afirmamos puede aplicarse también a la filosofía toda del Renacimiento. Durante la restauración de la sabiduría antigua, que se verificó en la segunda mitad del siglo XV y siguió su curso con el XVI, llevan Platón y los neoplatónicos la mejor parte en el orden de las ideas estéticas por

sus doctrinas acerca del amor y de la hermosura, mientras Aristóteles es preferido en la esfera de la preceptiva literaria.

Repetiríamos por entero el tratado *De anima et vita* si hubiésemos de examinar una por una las numerosas observaciones de importancia, los puntos de vista originales, las acabadas muestras de análisis psicológico que aquella notabilísima producción contiene.

Tratando, por ejemplo, de la risa, dice Vives que nace de la alegría y delectación (olvida que también puede proceder de una emoción desagradable), «nam ex laetitia vel delectatione dilatatur cor, ad cuius motum et facies extenditur, eaque potissimum pars quae est circa os, qui rictus *(laringe)* nominatur, unde risus». Modernamente, Herbert Spencer (45) ha dado otra explicación, diciendo que lo que distingue los actos musculares que constituyen la risa de los demás, es que carecen de objeto. Ahora bien; un excedente de fuerza nerviosa, no sujeto a ningún motivo director, comenzará por seguir los caminos más frecuentados, y, si éstos no bastan, seguirá entonces los que lo son menos. Los órganos de la palabra son la vía más ordinaria que toma una emoción cuando se transforma en movimiento. Después de los músculos que sirven para articular, los más inmediatamente afectados por las emociones de todo género son los de la respiración; ésta se acelera con el placer o la pena; *quizá la sangre que afluye necesita mayor cantidad de aire para oxidarse.* Y se acrecienta el número de músculos excitados hasta llegar a determinar que se eche atrás la cabeza y se arquee hacia dentro la espina dorsal.

Fox Morcillo, en los libros I y II de sus *Ethices philosophiae compendium* (Basilea, 1554), trata también de los afectos, que clasifica con arreglo a la distinción por él establecida entre la potencia irascible y la apetitiva. Más completo fué después el ilustre

Deán Manuel Martí, en su tratado Περι παθων, *sive de animi affectionibus* (46), donde con harta frecuencia recurre a las explicaciones fisiológicas, y donde establece la siguiente clasificación de las pasiones:



Tal vez hubiera sido conveniente que Vives desenvolviera con mayor amplitud su teoría del conocimiento y esforzase a veces el rigor lógico de sus raciocinios, pero así y todo, siempre serán los tres libros *De anima et vita* un admirable modelo de investigación filosófica para todo aquel que no desdeñe los resultados de un método fundado sobre la base del empirismo.

Otros tres tratados *De anima* compartieron la fama con el de Vives durante el Renacimiento: los compuestos por Amerbach, Melanchthon y Conrado Gesner

(47). El de Gesner, compuesto en 1563, no es un tratado completo, sino que se ocupa principalmente en los sentidos y sus operaciones; el de Amerbach, terminado en 1541, es más bien la obra de un humanista que de un filósofo; sigue con frecuencia a Aristóteles, no se ocupa en los afectos, y acepta la teoría del *intellectus faciens et patiens*. El de Melanchthon (1552) es, sin duda, el mejor de los tres, aunque demuestra más erudición que originalidad; casi la mitad de la obra es un tratado de Fisiología, y es de notar que parece justificar la opinión de Averroes que hace igual a Dios al intelecto agente.

Así Vives, precursor de Bacon por sus doctrinas acerca de la inducción y de la experiencia, por su crítica del principio de autoridad y de los demás obstáculos que al progreso de las disciplinas se oponían, por su teoría sobre el valor de los sentidos como primera fuente de nuestros conocimientos; precursor de Descartes por aquella valiente profesión de independencia filosófica formulada en el prefacio de los libros *De disciplinis;* precursor de Kant por sus afirmaciones acerca de la distinción entre la razón *especulativa* y la razón *práctica*, la *razón* y el *entendimiento,* el fenómeno y la esencialidad, y por su pensamiento respecto de aquellas formas *à priori* que califica de *anticipationes seu informationes naturales*, lo es muy particularmente de la escuela escocesa por el delicadísimo análisis psicológico desarrollado en los libros *De anima et vita* y practicado luego por los Pereiras y Vallés, así como por su doctrina respecto del juicio natural o espontáneo como criterio de verdad y acerca de la relatividad de nuestros conocimientos.

Los principios fundamentales que informan la escuela escocesa, es decir, el acomodamiento de la investigación científica a la especial naturaleza y a los límites de nuestros medios de conocer, el predominio

de la indagación psicológica, la constante aplicación del método inductivo, la tendencia moral y práctica de toda su especulación filosófica, caracterizan también al vivismo, como hemos tenido ocasión de observar en el discurso de este trabajo. Por eso Dugald Stewart hacía grande aprecio de las obras de Vives, y William Hamilton, con quien el último mantiene más de un punto de contacto, no sólo por la doctrina, sino también por la vastísima erudición que ambos poseyeron, llámale a nuestro filósofo: —*pensador tan profundo como olvidado.* Recientemente, Lange, en su *Historia del Materialismo,* no vacila en afirmar que «Vives era una de las inteligencias más luminosas de su época; su psicología, especialmente en lo que concierne a las pasiones, es rica en observaciones agudas y en rasgos ingeniosos.»

Grande y sobremanera meritoria fué la empresa de Vives. Proclamar el *nosce te ipsum* y el *ne quid nimis* como bases de la Filosofía, valía tanto en su época como en Atenas la reforma socrática frente a la vana y encumbrada metafísica de las escuelas precedentes. Aunque el sistema de Vives fuera incompleto, bastaban los gérmenes que comprendía para dotar de nueva y más potente savia al carcomido tronco de la Filosofía.

CAPITULO IX

Doctrina física de Vives (Continuación). Ideas de Vives acerca de la antropología individual (Continuación). La Moral. El Derecho natural. La Pedagogía

FUENTES:

A) *Introductio ad sapientiam.* (I, 1-48).
B) *Fabula de Homine* (IV, 1-8).
C) *Ad Catonem maiorem, sive de senectute Ciceronis. Praelectio, quae dicitur Anima senis.* (IV, 9-20).
D) *Sapientis inquisitio, dialogus.* (IV, 20-30).
E) *Satellitium animi, vel symbola.* (IV, 30-64).
F) *De disciplinis* (IV, 1-437, *pass.)*
G) *Commentaria in XXII, lib. De Civitate Dei Div. Aug.* (Basileae, M.D.LV.)
H) *Aedes legum.* (V, 483-493).
I) *In Leges Ciceronis Praelectio* (V, 494-507).
J) *De institutione feminae christianae* (IV, 65-301).
K) *De officio mariti.* (IV, 302-419.)
L) *Linguae latinae exercitatio.* (I, 280-420, *passim.)*
Ll) *De ratione studii puerilis, epistolae II.* (I, 256-280.)

La *moralización* fué la pesadilla medioeval; se moralizaba todo, así las ciencias racionales como las empíricas, lo mismo los textos filosóficos que los referentes a cualquier otro arte o disciplina, por insignificante que fuese. Desde 1254, en la Universidad de

París se explicaba la *Etica a Nicomaco*, de Aristóteles, y su estudio no fué abandonado en toda la Edad Media, aunque paulatinamente lo iba inficionando la Dialéctica. A principios del siglo XVI semejante disciplina había decaído mucho, y tanto Simón Abril como Pérez de Oliva, se lamentan de la escasa atención que merecía la Filosofía Moral en los cursos universitarios.

Veamos ahora cuáles fueron las ideas de Vives acerca de esta materia, ideas principalmente contenidas en el opúsculo *Introductio ad sapientiam* (1), que viene a ser, por una parte, un tratado de Moral práctica, y por otro, algo así como uno de aquellos libros de *civilidad pueril* que tanto se imprimieron durante el siglo XVI (2).

Consiste la verdadera sabiduría—dice Vives en su opúsculo *Introductio ad sapientiam*—en juzgar rectamente de las cosas, concibiéndolas tales cuales son en realidad; no confundiendo lo vil con lo precioso, ni lo vituperable con lo que es digno de alabanza. Por eso el filósofo debe mirar siempre con prevención todo aquello que el vulgo suele alabar y aprobar mucho, si no merece también el asentimiento de los pocos que saben ajustar las cosas a la norma de la virtud.

Vives, como Charron y como Vanegas, entiende que el primer grado de la sabiduría consiste en *conocerse uno a sí mismo*. El segundo y último es conocer a Dios—*Hic est cursus absolutae sapientiae, cuius primus gradus est* Nosse se, *postremos* Nosse Deum.—Ambos se comprenden en la posesión de la virtud, pues ésta no es otra cosa que la piedad con Dios y el amor y la beneficencia con los hombres; y en tanto serán bienes todas las otras cosas, en cuanto a la virtud se refieran.

En el conocerse uno a sí mismo entra el saber apreciar con rectitud la naturaleza y el valor de los bie-

nes, tanto corporales—externos e internos—como espirituales que se poseen. Cuanto a lo primero, de advertir es que las riquezas no consisten en otra cosa que en no carecer de lo necesario para el sostenimiento de la vida; que la gloria descansa en la buena fama de virtud que el hombre llegue a merecer del público; que el honor es el respeto que aquella buena opinión de virtud inspira; y que la verdadera y sólida nobleza es la que se cifra en la virtud y de ella trae su origen, pues es gran demencia blasonar uno de tener buenos padres siendo él malo, y de descender de estirpe noble, cuando la mancilla y la deshonra con sus acciones, siendo cierto, además, que todos constamos de unos mismos elementos y tenemos un mismo origen. En tal sentido, se cultiva la instrucción del alma para que, bien conocido lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio, podamos más fácilmente huir de éste y abrazar aquélla, *sin lo cual sería de todo punto vana e inútil la enseñanza.*

Ni han de despreciarse los bienes corporales internos, como quiera que el *Mens sana in corpore sano* del poeta es máxima fundamental en materia de educación. Por eso ha de observarse un riguroso orden en el régimen del cuerpo, siendo muy conveniente acostumbrarse, tanto en la comida como en la cena, a una sola vianda, y esa la más simple que sea posible, pues no hay cosa más perjudicial a la salud que la variedad de manjares y de condimentos. La bebida debe ser de agua natural o de vino templado con agua, o un poco de cerveza delgada y floja. El sueño también se ha de tomar a modo de medicina, en cuanto baste para dar vigor y salud al cuerpo.

En lo que respecta al ejercicio de nuestra facultad racional, ha de tenerse en cuenta que no conviene distraer el ánimo con la investigación de cosas impertinentes. Ya decía San Pablo: —«*Os exhorto... a que*

en vuestro saber no os levantéis más alto de lo que debéis, sino que os contengáis dentro de los límites de la moderación.» Sin embargo—añade Vives—«no debes poner término alguno al estudio de la sabiduría, pues debe ser el de tu vida, debiendo el hombre tener fijo y como clavado el pensamiento en estos tres puntos: cómo debe saber, cómo debe hablar y cómo debe obrar», fin para el cual contamos con tres principales instrumentos: el ingenio, la memoria y el estudio.

«El verdadero culto de Dios consiste en purgar el ánimo de los malos afectos y conservarlo limpio de todo vicio y pasión, procurando transformarnos cuanto sea posible en imagen suya y ser tan puros y santos como él lo es: en no aborrecer a nadie, y en amar y ser útiles a todos. Cuanto más abstraídos estemos de las cosas corporales y terrenas, más alta y más divina vida viviremos. Y así se logrará que Dios reconozca en nosotros un ser y naturaleza parecidos a la suya; que en ellos se deleite y que more en ellos como en su propio templo; más aceptable a sus ojos que los que levanta la piedad, de jaspes y metales preciosos. *Porque el templo de Dios, que sois vosotros, Santo es*, dice el Apóstol... Las obras exteriores son vanas e inútiles delante de Dios, si no las sazona la rectitud y pureza interior.» Por eso la oración no puede rezarse con verdad y pureza de ánimo si antes no perdonamos al prójimo aquello mismo que deseamos nos perdone Dios.

De importancia es también saber conducirnos con nuestros semejantes, ya que con ellos hemos de vivir por necesaria imposición de la Naturaleza. Por eso «el autor y maestro sapientísimo de nuestra vida nos dió el amor por único documento de ella, conociendo que con sola esta ley, y sin necesidad de ninguna otra, viviríamos una vida feliz y venturosa. Con

efecto, no hay mayor felicidad que amar, por eso Dios y los ángeles son tan felices; ni tampoco infelicidad mayor que aborrecer: y he aquí por qué es tan desventurado el demonio».

En las 212 máximas comentadas que componen el *Satellitium animi*, Vives insiste en esa virtualidad de la Moral que constituye su obsesión. Tales máximas encierran siempre, en forma breve y compendiosa, un pensamiento profundo y moralizador, y muchas de ellas nos dan la clave de la conducta observada por Vives en las diferentes esferas de su vida: el *Ne nimium scrutare* es el principio cardinal de la Filosofía de Vives; el *Populo cede, non pare* y el *Fastigio caput summite*, son los de su dirección política; el *Sine querela*, que el mismo Vives llama *su símbolo*, constituye la base de su proceder en la controversia; el *Scopus vitae Christus* fué el objetivo de su existencia.

En la Fábula *De Homine*, muy parecida al *Somnium*, y en el *Anima tenis*, inspirado en el diálogo *De senectute* de Cicerón, desarrolla Vives en forma culta y amena algunos de sus principios morales, como hace también en el chispeante coloquio *Sapiens*, donde recorre las distintas categorías científicas sin dar con el Sabio ideal que buscaba, hasta que tropieza con el Teólogo.

Por último, consagra nuestro filósofo el libro VI *De causis corruptarum artium* a discutir la opinión de Aristóteles acerca de la felicidad, censurándole por colocarla en esta vida, sin dejar nada para la otra, y por su teoría de la virtud. Entiende Vives que ésta, mejor que *hábito*, es *fuerza*, y que no reside en el medio, porque siendo la virtud lo contrario del vicio, no podría decirse que es medio sin admitir que son más de dos los contrarios, lo cual es absurdo.

Las enseñanzas de la *Introductio ad sapientiam* ponen de manifiesto el talento eminentemente positivo

de Vives y dan a conocer la tendencia moral y práctica que el filósofo valenciano había de imprimir a su doctrina psicológica. Oponiéndose a la extraviada metafísica, en otros tiempos dominante, Vives proclama el γνωθι σεαυτόν como fundamento racional de toda Etica.

Los opúsculos *Eedes legum* y *Praelectio in Leges Ciceronis*, y la parte jurídica de los libros *De disciplinis*, es lo que Vives dedica a la exposición de sus ideas acerca de la Filosofía del Derecho. Procuraremos sintetizar en breves palabras esa doctrina.

No se encuentra, ciertamente, en Vives la afirmación del Derecho como *facultad*, vislumbrada con singular acierto por Juan García de Saavedra en su tratado *De expensis et meliorationibus*, y con más método expuesta por el Doctor Eximio en su inmortal obra *De legibus ac Deo legislatore*; pero sí hay en estos opúsculos importantísimas consideraciones acerca del criterio que debe informar la labor del jurisconsulto y acerca de la trascendencia jurídica del principio de *equidad*, de la ἐπιείκεια peripatética, tan bien comprendida en algún tiempo por la jurisprudencia inglesa como ha hecho notar Sumner Maine.

Da Vives un concepto de la Ley análogo al expuesto por Cicerón, y hablando de la equidad, que para él es lo fundamental en jurisprudencia, por lo cual parece inclinarse a templar el rigorismo de la máxima: *la ignorancia de las leyes no exime de su cumplimiento*; añade: —«Con el vocablo ἐπιείκεια designa Aristóteles lo bueno y lo equitativo. Dice de esto que no es el derecho, ni la ley escrita o promulgada, sino más bien la corrección y la rectificación de la Ley. Porque muchas cosas hay acerca de las cuales nada puede decir el legislador y que, sin embargo, están sujetas a la consideración del juez que representa y

personifica la Ley. El juez amolda entonces ésta a la naturaleza del asunto de que conoce, del mismo modo que los operarios de Lesbos adaptaban su regla de plomo, metal dúctil y maleable, a las diferentes formas de los objetos. No conviene seguir siempre la suma justicia, pues con facilidad degenera en suma iniquidad, sino la misma norma de la naturaleza, con arreglo a la cual están fundadas y establecidas las leyes. Es preciso considerar lo que haría el mismo legislador si tuviera que dictar alguna disposición sobre aquel caso.»

Vives parece sustentar aquí cierto criterio socialista cuando asigna a la ley un fin, no meramente negativo (el de evitar el mal), sino eminentemente positivo (el de conducir a los hombres al bien mediante la práctica de la virtud). Por eso echa de menos las leyes de Licurgo y de Solón.

Tanto en la *Introductio ad sapientiam*, como en los Comentarios *De Civitate Dei* y en otros muchos lugares de sus obras, Vives abomina de la guerra en términos absolutos, considerándola totalmente contraria a la religión cristiana. Esto sostuvo también Lutero.

La opinión de nuestros moralistas y jurisconsultos se dividió acerca de este punto. Unos, como el glorioso Fray Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapa (3), siguieron el parecer de Vives; otros, como Francisco de Victoria (4), juzgaron que la única causa justa de la guerra era la injuria recibida *(iniuria accepta)*; y algunos, por último, como Juan López de Segovia en su *Tractatus de bello et bellatoribus*, Francisco Arias en su libro *De bello et eius iustitia* (5), Baltasar de Ayala en su obra *De iure et officiis bellicis* (6), y más que ninguno Juan Ginés de Sepúlveda, en sus dos diálogos, *Demócrates* (7), extremaron la doctrina contraria, señalando con minuciosidad otras varias causas de guerra.

Vives censura con dureza la multitud de leyes y la obscuridad de sus términos, y pide que se reunan y determinen en corto número, para que cada uno pueda saber a qué atenerse.

Estas ideas, ampliadas luego por Bacon en el libro VII *De dignitate et augmentis scientiarum,* habían de servir de base, andando el tiempo, a una escuela filosófica que, iniciada en Francia e Italia durante el siglo décimoctavo, y a vuelta de sucesivas transformaciones y no escasas, aunque inevitables, vaguedades, levanta en nuestros días la bandera del *realismo* en el orden jurídico, como protesta contra un exagerado *legalismo,* hijo legítimo de la tendencia socialista de los Estados.

En el libro II *De tradendis disciplinis* está expuesta la doctrina propiamente *pedagógica* de Luis Vives.

Empieza por estudiar lo referente al sitio de la escuela. Quiere que ésta se halle situada en un lugar *salubre*, donde haya abundante y barata alimentación. El edificio estará situado lejos de los sitios más frecuentados, y especialmente de aquellos en que se oye el ruido de las fábricas o talleres. Tampoco deberá estar en ciudades marítimas, mercantiles ni fronterizas, porque estas últimas pueden verse amenazadas por la guerra.

Los maestros deben tener, no sólo doctrina, sino habilidad para enseñarla y transmitirla a los demás—*non modo sint ea doctrina, ut possint bene instituere, sed habeant tradendi facultatem ac dexteritatem*—. Insiste Vives muy especialmente en que los profesores resplandezcan por su moralidad y prudencia y huyan de la avaricia y de la ambición.

Deberá evitarse toda ocasión de jactancia u orgullo. En cuanto a los grados académicos, Vives se inclina a que desaparezcan; pero, caso de admitirlos, deben

ser pocos los investidos de aquellas dignidades, para que no se envilezcan.

Una vez llevado el niño a la escuela por su padre, cuidarán los maestros de hacerle ver al último que no debe desear que se instruya el muchacho para tener después asegurada su subsistencia, porque éste es premio indigno de tan excelente trabajo. Se le declarará, por el contrario, que el fin del estudio es hacer al joven más sabio y, por consiguiente, mejor, *ut sapientior fiat iuvenis, ac inde melior.*

Permanecerá el niño en la escuela uno o dos meses, para que se pueda explorar su ingenio, y después cuatro veces al año se reunirán los maestros en un lugar apartado para tratar de la disposición de sus discípulos y aplicar a cada uno al estudio más en harmonía con sus aptitudes.

Respecto a la debatida cuestión acerca de si es preferible la educación doméstica a la que se da en los centros de enseñanza públicos, se manifiesta dudoso Vives. Dice, sin embargo, que si la *Academia* o colegio fuese tal como queda descrita, sin duda alguna será preferible recibir en ella la enseñanza.

Las consideraciones en que después entra Vives al ocuparse en las diferencias de ingenios, son en alto grado interesantes, pero no podemos detenernos en su prolija exposición (8).

Los tratados: *De la educación de la mujer cristiana* y *De los deberes del marido*, son también estrictamente pedagógicos.

La *Institutio feminae christianae* se halla dividida en tres libros, donde se trata: en el primero, de la instrucción de las vírgenes; en el segundo, de las casadas; y en el tercero, de las viudas.

Quiere Vives, siguiendo a Quintiliano y a Aulio Gelio, que, nacida la niña, la amamante la misma madre; pues que «no sólo tomamos amor a las personas

que nos crían, mas aun con la leche bebemos en cierta manera sus costumbres».

Recomienda también que, crecida ya la niña, «no se entretenga con ella varón alguno, ni se avece a jugar ni tomar algún pasatiempo con los muchachos», en razón a la influencia que semejante compañía puede tener en el carácter y en las costumbres de aquélla.

En cuanto a la crianza, condena la excesiva blandura de algunas madres poco conocedoras de la importancia de una educación que harmonice la severidad con el cariño. «Daña el regalo a los hijos; pero a las hijas no sólo las destruye, sino que las echa a perder de remate.»

No es Vives enemigo de que la mujer se aplique al estudio de las letras, pero determina la naturaleza y extensión de aquella cultura, añadiendo: «que si la mujer no sabe hacer lo que es necesario a su casa, no me agrada, aunque sea princesa o reina.»

La doncella—según Vives—debe vivir muy retirada, sin dejarse ver de hombre alguno, no saliendo a la calle sino muy raras veces, y esto en compañía de sus padres o de algún hombre o mujer de virtud y experiencia. Respecto del régimen corporal, prescribe Vives que el comer de las doncellas «sea común y no exquisito, ni de cosas calientes ni aromáticas con muchas especias y olores»; y el beber «será lo que hallarán aparejado sin ningún trabajo, que es el agua clara y pura». «La cama de la virgen—añade—no sea blanda ni delicada, basta que sea limpia. Lo mismo se dice de su vestir, en lo cual se debe guardar que lo que trae no sea muy exquisito ni primoroso, ni busque nuevos trajes, sino que se contente con sola la limpieza y se aparte de toda manera de suciedad.» Censura también que la doncella se entretenga en fiestas y juegos impropios de su condición y recogimiento. Con respecto a la elección de esposo, condena Vi-

ves la supuesta necesidad que algunos entienden existe de que la doncella haya conocido a su futuro marido y tenido relaciones lícitas con él antes de contraer matrimonio. Cree, por el contrario, «que la doncella no debe hablar cuando sus padres entienden en su casamiento, sino dejarlo todo en mano de ellos, de los cuales no es menos amada que de sí misma, y que no mirarán menos, en lo que cumple, que ella misma lo miraría.» Pero en cambio, amonesta a los padres para que pongan en esta elección el cuidado más exquisito, sin dejarse guiar por consideraciones accesorias de fortuna, posición o nobleza.

Tratando de las casadas, dice Vives «que el matrimonio, no tanto fué ordenado para la procreación de los hijos, cuanto por un cierto ayuntamiento y comunicación de la vida indivisible que el hombre y la mujer han de tener, como sea que el nombre de marido no es nombre de carnalidad ni deleite, antes de conjunción y deudo.»

Más acertado anduvo en esto Erasmo, quien en el excelente libro rotulado *Christiani matrimonii institutio*, después de reconocer que la unión de las voluntades es la parte principal de la institución conyugal, «por lo cual los que juntan los cuerpos, teniendo apartados los ánimos, viven más bien en estupro que en matrimonio», añadía: «el pacto y el contrato son sociedades legítimas, sin recibir por eso el nombre de matrimonios; pero al decir *con el deseo de engendrar hijos,* señalas la diferencia... El fin, sin embargo, es *la propagación de la raza*, de donde ni entre los gastados por la vejez, ni entre los que padecen esterilidad, puede haber verdadero matrimonio, según la razón propia y exacta que manifestamos» (9).

Dos obligaciones fundamentales impone Vives a la casada: castidad y afición entrañable al marido, a quien debe estar sometida. «Por tanto, si en la hora que él

(el marido) ha menester algo de ti, respondes que quieres, no digo ir a bailar y a los juegos de toros y de cañas, y a las justas, meriendas y convites, porque ya eso es de todo punto cosa de malas mujeres; mas si le respondes que quieres ir a las iglesias y estaciones, sepas que tus pasos no son aceptos, ni tus oraciones, a Dios, ni le hallarás en la iglesia, si allá fueres, para que te dé lo que pides... Porque estas cosas, que tocan al servicio del marido, las quiere Dios más que no lo que tú quieres dar a él, sin habértelo Su Majestad mandado.»

Proclama luego Vives la indisolubilidad del vínculo conyugal y la excepcional importancia de la buena educación de los hijos, y no se muestra muy partidario de los segundos matrimonios.

Erasmo, en su *Christiani matrimonii institutio,* escrita en 1526 (10) y dedicada, como la de Vives, a la reina Catalina de Inglaterra, explica admirablemente los caracteres de la institución matrimonial y mantiene, respecto a la educación de las hijas, criterio más liberal que el de Vives.

Estas consideraciones las amplía en el tratado de los *Deberes del marido,* deduciendo las obligaciones recíprocas de los esposos sin discrepar de la doctrina corriente entre los moralistas.

En el tratado *De officio mariti* define Vives el matrimonio: *legítima unión de un solo hombre y una sola mujer para la convivencia y mutua participación de los bienes y de los males* (unius viri et unius feminae, ad convictus communionemque vitae totius, legitiman coniunctionem).

Ocúpase en la elección de esposa, y recomienda que no impere en ella la pasión, que ciega los ojos del entendimiento. La mujer no debe ser—dice Vives—demasiado fea, porque aun cuando no es de esencia la belleza física en el matrimonio, tampoco conviene que los

hijos salgan raquíticos o deformes. Asimismo debe ser piadosa y buena.

«No quisiera—dice—que contrajeras matrimonio con aquella con quien trataste demasiado de amores y a quien halagaste, lisonjeaste y serviste, llamándola *dueño mío*, *vida mía*, *luz de mis ojos*, u otras cosas por el estilo que suele imaginar el amor necio e impertinente, a riesgo de fomentar la impiedad respecto a Dios, último fin de todas nuestras aspiraciones. Esa solicitud tuya trae aparejado tu rebajamiento a los ojos de la mujer; de tal suerte, que después quiere dominarte y se le hace muy cuesta arriba servir a quien en ciertos días le persuadía de su sumisión y le prometía cumplir sus más insignificantes deseos, por muchos peligros y dificultades que su realización ofreciera... De aquí el adagio: *quien casa por amores, malos días há y buenas noches*. Deseara yo que la llama que arde antes del matrimonio y se apaga apenas llega éste, encendiérase y permaneciera pura y viva después de efectuado.»

Recomienda luego la honestidad en las relaciones conyugales, y enaltece el amor mutuo de marido y mujer.

No es Vives partidario de la doctrina representada por nuestro viejo proverbio castellano: *sol que sale muy matin, y mujer que habla latín, mula y jaca que hacen hin, nunca hicieron buen fin*. Cree, por el contrario, que la mujer debe instruirse, pero no con las absurdas historias de los libros de caballerías, ni con las sensualidades de las fábulas milesias, sino con estudios que perfeccionan la vida, como un moderado conocimiento de la Naturaleza, de la verdadera religión y de los menesteres familiares.

Habla luego Vives del ejercicio de la autoridad marital, del ajuar doméstico y de las faltas matrimoniales, dando preceptos sumamente prudentes y atinados.

Recomienda, por ejemplo, al marido que respete siempre a su esposa y no se entrometa en las pequeñas en-

vidias, murmuraciones y ambiciones que suelen sostener las mujeres: *«Nam qui his se immiscent et occupant, digniores sunt peplo et colo, quam barba et existimatione virili.»*

Tratando de las viudas en el tercer libro *De Institutione feminae christianae,* considera Vives que no les sienta bien el excesivo dolor, ni la demasiada insensibilidad, por la pérdida del marido difunto, y que tampoco deben estar demasiado adornadas ni compuestas.

Recomienda también honestidad a las viudas, y que, en caso de contraer nuevo matrimonio, *no traigan a la memoria, con importunidad y molestia para el nuevo marido, el cariño y las atenciones del anterior.*

No puede negarse que las ideas expuestas por Vives en los tratados *De institutione feminae christianae* y *De officio mariti* están inspiradas en la moral más pura; pero entendemos que hay demasiada rigidez en los principios sustentados y que el régimen al cual desea Vives sujetar a la doncella es sobrado espartano:

«Quondam cithara tacentem
Suscitat Musam, neque semper arcum
Tendit Apollo.»

Un poco más de libertad puede conciliarse perfectamente con la pureza de las costumbres, y así lo reconoció con mejor acuerdo Erasmo en el tratado *Christiani matrimonii institutio*, que tanta afinidad mantiene con la obra de Vives. Nunca está mejor guardada la moralidad que cuando en arraigadas condiciones se asienta, y viceversa, de nada sirven reclusiones ni cuidados cuando el espíritu se obstina en seguir un torcido sendero. Si mediante una educación acertada llega el joven a penetrarse de la bondad de los principios, no serán menester tan exquisitas precauciones para evitar la corrupción de sus costumbres. Si la eficacia de la

doctrina no es comprendida por aquél, es en vano cuanto indirectamente se proponga.

Esto no equivale, en manera alguna, a sostener que toda vigilancia y toda atención deban ser excluídas. Lo que quiere decir es que, dando la debida importancia a lo principal, no es lógico elevar a igual categoría lo secundario. Por eso aquella clausura tan estrecha, aquella tan limitada comunicación que Vives recomienda, no creemos que deben considerarse invariables principios de un buen método educativo.

Es mucho pedir eso de que la doncella no piense en otra cosa que *en Dios*, *en la brevedad de la vida terrena* y *en los goces de la celeste bienaventuranza*, y no lea otra cosa que los *Evangelios*, las *Epístolas de los Apóstoles*, las obras de los Santos Padres o los escritos de Cicerón o Séneca. Un moderado y honesto esparcimiento en nada perjudica ni daña la moralidad; antes bien, la fortifica, y hace más suave y llevadera la escabrosa senda de la virtud. Ya lo dijo Molière, y después de él Moratín en las *Escuelas de los maridos:* —«La virtud de las esposas y de las doncellas no se debe ni a la vigilancia más suspicaz, ni a las celosías, ni a los cerrojos. Bien poco estimable sería una mujer si sólo fuese honesta por necesidad y no por elección. En vano queremos dirigir su conducta si antes de todo no procuramos merecer su confianza y su cariño.»

Ni es tampoco muy acertada la opinión de Vives tocante a la manera de elegir marido. Bueno y aun indispensable es que la doncella convenga con la opinión de sus padres en este punto; pero es absurdo que deje de consultársela en tan trascendental materia, por mucha que sea la experiencia y muy acertada que parezca la elección de aquéllos.

Aparte de estos lunares, la doctrina de Vives está inspirada en los principios más rectos y sanos, y su libro *De la educación de la mujer cristiana*, como el de

los *Deberes del marido*, son otras muy dignas de vulgarización.

Desde Erasmo y Lutero hasta Fénelon y Dupanloup, pasando por Fray Luis de León (11), los más insignes pedagogos han coincidido con Vives en la mayor parte de su doctrina educativa, como han probado extensamente Lange, Arnaud, Parmentier, Pade, Heine, Raumer, Hause, Eulitz, Vadier, Kuypers, y otros varios. Tribaut, que ha estudiado con detenimiento esta relación, no puede menos de reconocer que fué Vives «*tanquam uberrimus fons e quo caeteri, quamvis non fuerint inter se pares, postea fluxerunt*» (12).

CAPITULO X

Doctrina física de Vives (Continuación). Ideas de Vives acerca de la antropología individual (Conclusión). Doctrina económica del filósofo valenciano

FUENTES:

A) *De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus.* (IV, 420-494).
B) *De communione rerum, ad Germanos inferiores.* (V, 464-482).

Es la doctrina económica de Vives de las que mayor interés y novedad ofrecen. Contiénese en dos tratados de diferente sentido: el *Del socorro de los pobres o de las necesidades humanas*, y el opúsculo: *De la comunión de bienes, a los de la Baja Alemania* (1).

Divídese el tratado *De subventione pauperum* en dos libros: en el primero desenvuelve Vives las doctrinas generales acerca de las necesidades humanas, de la pobreza, de la beneficencia y del modo de distribuir la limosna; en el segundo hace aplicación de las anteriores doctrinas al remedio de la mendicidad, y propone algunas reformas tan importantes como factibles.

Comienza por manifestar la necesidad y la miseria naturales del hombre después del pecado original. Consecuencia de esta debilidad—dice—fué la unión de los hombres entre sí y el nacimiento de las ciudades, así como la división del trabajo resultó de la imposibilidad en que se hallaba el individuo de cumplir con per-

fección toda clase de menesteres; de esta suerte, habiendo ocupado unos determinada porción de terreno, se dedicaban a cultivarla para obtener su propio sustento y satisfacer con el sobrante las demás necesidades; se aplicaban otros a la pesca, otros a la caza, al pastoreo, al tejido, a la edificación, y a cosas análogas.

La teoría de la división del trabajo, con tanta claridad demostrada por Adam Smith al declinar el siglo XVIII, había sido prevista y anunciada por Aristóteles y por Platón, el último de los cuales atribuye el origen de la sociedad a la imposibilidad de que cada hombre se baste a sí mismo. De aquí proceden la diversidad de las artes y de los oficios, la permuta de las cosas, la invención de la moneda, la compra-venta de géneros y frutos, y en fin, una serie continua de cambios. Vives recuerda la doctrina de aquel insigne filósofo de la antigüedad, y funda las ciudades en el trato y comunicación de las gentes; es decir, que la industria viene en auxilio de la naturaleza.

Explica el origen de la moneda, juzgándolo efecto del mayor número de transacciones, para cuya facilidad echóse mano de aquél signo universalmente admitido, «*ea materia impressum, quae solida firmaque facile quod impressum esset retineret, nec inter contrectantium digitos consumeretur, et quae nec copia vilesceret, nec esset inventu rara.*» Sigue, pues, nuestro filósofo la opinión de Aristóteles acerca del origen de la moneda, como la siguió el P. Juan de Mariana en su famoso libro *De monetae mutatione*—Coloniae, 1609—, y después de ellos otros escritores menos ilustres y de menor autoridad en la república de las letras.

Definiendo luego al pobre, dice Vives: «todo aquel que necesita de la ayuda de otro, es pobre y menesteroso de misericordia, que en Griego se llama *limosna*, la cual no consiste sólo en distribuir dinero, como el vulgo piensa, sino en cualquiera obra por cuyo medio

se socorre la miseria humana.» ¿De qué nace la pobreza? «Unos—responde Vives—cesando del trabajo por la enfermedad de sus cuerpos, vienen a parar en la pobreza, porque se ven en la necesidad de expender sus dineros sin recibir otros. Lo mismo acontece a aquellos que perdieron su hacienda en la guerra u otra alguna grande calamidad de las que necesariamente han de llegar a muchos que viven en este mundo turbulento, como incendios, avenidas, ruinas, naufragios. Hay otros cuyo oficio deja de ser ganancioso, y a más de éstos los que consumieron torpemente sus patrimonios o neciamente fueron pródigos dellos. En fin, muchos son los caminos para adquirir y conservar la hacienda, pero acaso no son menos los que hay para perderla.» En consonancia con tales doctrinas, afirma Vives que la caridad y la beneficencia no consisten sólo en dar dinero, como el vulgo, «*magnus erroris doctor*», imagina, sino que dentro de la categoría de beneficios entran otras muchas cosas más importantes todavía que el dinero, como son la virtud y la instrucción, por lo que hace al ánimo, y la salud respecto del cuerpo. Así, pues, en este sentido, la moralidad, la sanidad y la enseñanza son funciones que integran el concepto de la beneficencia.

Ya dijo San Pablo:—«según la palabra del Señor, mejor es dar que recibir», porque la limosna es gloriosa y agradable, y conforme a la naturaleza humana. «Por tanto, nada debe avivar y mover más los pensamientos del hombre, como el deseo de hacer bien a otros, ya sea porque lo mande Aquél que tiene señalado el más magnífico premio a a obediencia de sus preceptos, o porque de otra suerte no pueden permanecer las sociedades humanas, ya también porque obra inútilmente y contra la naturaleza quien no favorece a los que puede, o porque por este camino unos ponen para otros el beneficio como en depósito común, por si en alguna oca-

sión el que es más poderoso no quiere socorrer al que es más débil.»

A pesar de todo, motivos hay que apartan al hombre de favorecer a su prójimo:—«Dos son las causas porque se suele coartar notablemente nuestra beneficencia, es, a saber: o porque desesperamos de poder ser útiles a los demás, o porque pensamos que nos hemos de dañar a nosotros o a los que amamos, como son hijos, parientes o amigos. Juzgamos que no aprovecha lo que se da al malo, y nos damos sobremanera por sentidos de la ingratitud. Demás desto nos amamos tan tiernamente, que no nos atrevemos a hacer bien, no sea que esto mismo nos dañe.»

Tratando a continuación de los pobres, describe Vives con enérgico estilo las malas artes de los mendigos de oficio, y aconseja a los menesterosos en general que sean humildes y que confíen en la misericordia y protección divinas. «Fué nuestro Vives—dice el señor Colmeiro—el primero de los escritores políticos que se atrevió a denunciar y reprender los vicios de los muchos holgazanes y vagabundos que en su siglo, y más aún en el siguiente, discurrían por España disfrazando la ociosidad con capa de pobreza. Siguiéronle con ánimo esforzado Fray Juan de Medina, Chistóbal Pérez de Herrera, Martín González de Cellorigo, Pedro Fernández Navarrete y otros graves autores, luchando contra la corriente del vulgo, para quien el título verdadero o falso de pobre daba derecho a vivir de limosna, y era la caridad tanto más meritoria a los ojos de Dios y de los hombres, cuanto más ciega e indiscreta.»

Pero hay, además—continúa Vives—, otros muchos vicios que ponen estorbos a nuestra benevolencia: «Dos son las causas por que se suele coartar notablemente nuestra beneficencia... Llégase a esto que todos suelen morir conforme viven; que el que pasó la vida en la ambición, soberbia y codicia, se hace edificar una igle-

sia, o capilla, o sepulcro, según sus riquezas, adornado insignemente con plata, oro, mármol o marfil, de suerte que viva también en el muerto la avaricia, esparcidos por todas partes los escudos de armas y ostentando soberbiamente lo noble de su linaje, y añadidas las armas ofensivas y defensivas, o para conquistar el mismo Cielo si fuere necesario, o para defender el cuerpo si alguno intenta ultrajarlo, vengándolo de la injuria, y, antes de todo, para matar los gusanos que cometan el desacato de querer comérselo. Se ponen también en el sepulcro hechos bélicos y monumentos o memorias de hazañas crueles, que es una recomendación bien triste para el Juez de la paz; de los robos y despojos que se han hecho a los pobres; y de las riquezas mal adquiridas o inicuamente guardadas, aun después que ya no son nuestras, mandamos que se nos canten ciertos salmos, y que se nos digan misas, sin restituir lo ajeno. Otros levantan alcázares, castillos, pirámides o estatuas; en fin, todo aquello que no permita que falte memoria de nosotros; y cuando andamos agitados de estos pensamientos, y nos prometemos de su ejecución la mayor gloria y aun vivir después de muertos, negamos un dinero al pobre porque nada nos falte para tantos gastos, o, por mejor decir, quitamos al pobre un maravedí si lo tiene, y, si se puede decir así, despojamos al desnudo. La causa principal, pues, para no hacer bien, es nuestra soberbia y amor propio; que en cuanto arde con más fervor, tanto más apaga la caridad para con otros.»

En cuanto a la ingratitud, causa es que en manera alguna debe retraernos de hacer bien a nuestros semejantes; pues como Séneca advirtió: «Propio es de un ánimo grande y bueno hacer bien sólo por hacerlo, no por el provecho que se le puede seguir, y buscar lo bueno aun entre los mismos malos.»

Por otra parte, si la soberbia en el pobre sienta muy

mal, no están mejor la crueldad y la avaricia en el rico, y mucho menos si se considera que «apenas puede el hombre poseer algo que con razón pueda llamar suyo»; pues aun la misma virtud procede de Dios, de quien recibimos todas las cosas. Por eso debemos hacer partícipes a los demás de lo que poseemos, teniendo en cuenta que no es lícito convertir en propio lo que liberalmente hizo común la Naturaleza. «Nos dice Cristo: *el que tiene dos túnicas dé una al que no tiene*; pero, ¿no ves al presente qué enorme es la desigualdad? Tú no puedes ir vestido sino de seda, y a otro le falta un pedazo de jerga con que cubrirse; son groseras para ti las pieles del carnero, oveja o cordero, y te abrigas con las finas de ciervo, leopardo o ratón del Ponto, y tu prójimo tiembla de frío, encogido hasta el medio cuerpo por el rigor del invierto. Tú, cargado de oro y de piedras preciosas, ¿no salvarás, siquiera con un real, la vida del pobre? A ti, por estar ya tan harto, te dan fastidio y ganas de vomitar los capones, perdices y otros manjares muy delicados y de grandísimo precio, y a tu hermano le falta hasta un pan de salvado con que sustentarse, desfallecido e inválido, y con qué mantener a su pobre mujer y niños tiernecillos, y echas tu mejor pan a tus perros. ¿No te remuerde e incomoda, entre tanto, la memoria de aquel rico, lleno de ostentación, que se vestía de púrpura y lino finísimo, y comía todos los días espléndidamente, y la del pobre mendigo Lázaro?»—«Sepa por esto, cualquiera que posee los dones de la Naturaleza, que si hace participante de ellos a su hermano necesitado, los posee con derecho y por voluntad, institución, intento y disposición de la Naturaleza; *pero si no, es un ladrón y robador convicto y condenado por la ley natural, porque ocupa y retiene lo que no crió la Naturaleza para él solo.*» «Ya mostré el buen sentido en que nadie tiene cosa suya. Ladrón es—vuelvo a decir—y robador, todo

aquél que desperdicia el dinero en el juego, que lo retiene en su casa amontonado en las arcas, que lo derrama en fiestas y banquetes; el que lo gasta en vestidos muy preciosos o en aparadores llenos de varias piezas de oro y plata; aquél a quien se le pudren en casa los vestidos; los que consumen el caudal en comprar con frecuencia cosas supérfluas o inútiles; finalmente, no nos engañemos: *todo aquel que no reparte a los pobres lo que sobra de los usos necesarios de la naturaleza, es un ladrón*—fur est—*y como tal es castigado, si no por las leyes humanas, aunque también por algunas de éstas, a lo menos lo es, y ciertamente lo será, por las divinas*» (2).

De aquí deduce Vives lo racional y beneficioso de la función fiscalizadora desempeñada en la antigüedad por el Areópago de Atenas y los Censores de Roma, cuyo restablecimiento parece ser del agrado del humanista valenciano.

Con abundantes citas de los sagrados textos prueba el último cuán conforme está la práctica de la beneficencia con el ejercicio de aquella caridad que Cristo recomendó cuando dijo: *Si quieres ser perfecto, anda, vende todo lo que tienes, dalo a los pobres y tenarás con esto un tesoro allá en los cielos, y ven y sígueme.* Sin embargo—concluye Vives—las consideraciones precedentes no equivalen en modo alguno a exigir del hombre un completo desprendimiento, ajeno a su propia naturaleza, porque es preciso tener en cuenta la cuantía de la donación, la persona a quien se hace y el modo de realizarla. Cuanto a lo primero, debemos preferir la sentencia de Tobías: *Haz limosna de tu hacienda y no apartes tu cara de pobre alguno, porque así lograrás que no se aparte de ti el rostro del Señor; procura ser misericordioso del modo que puedas: si tienes mucho, da abundantemente; y si poco, da también de lo poco, pero de buena gana.* Respecto a la

persona del donatario, no debemos distinguir, porque por todos se ofrece Jesucristo, si no es que conviene que pesemos y puntualicemos las necesidades de los hombres, como quiera que unos son más menesterosos que otros o más viciosos. Por útimo, en cuanto al modo, debe siempre hacerse la limosna de buena voluntad, alegremente, con buen semblante, y no andar en ello remiso ni pesaroso, porque entonces desmerece mucho la importancia del beneficio; sin que jamás nos atribuyamos gloria alguna por dar algo, pues no lo damos de nuestros bienes, sino que volvemos a Dios lo que es suyo.

En breves líneas expuesta, tal es la síntesis de la doctrina contenida en el libro primero *De subventione pauperum*. Acertadas nos parecen las ideas de Vives acerca del origen de la pobreza y acerca de la naturaleza y límites de la caridad y de la beneficencia, pero no creemos que pueda librarse de cierta nota socialista la doctrina en algunos lugares defendida. Facilísimo es deslizarse cuando de caridad cristiana se trata, y olvidando su origen exclusivamente personal y voluntario, considerar objeto de posible imposición lo que sólo de libérrima determinación depende. Para el Cristianismo, la limosna, por grande que sea, nada significa ni vale si no está vivificada por el espíritu de caridad, como San Pablo decía, y es manifiesto que si la limosna puede imponerse, la caridad no admite coacción alguna.

«No faltarán pobres en tu tierra», declara sabiamente el Deuteronomio. Por eso es tan quimérico soñar con una era de universal prosperidad y perpetua bienandanza, como absurdo el proponer una intervención política tan extraña e imposible como la que solicita esa peregrina mezcolanza de seudo-cristianismo y socialismo híbrido a que han dado en llamar *socialismo católico*.

Vives comprendía muy bien las razones expuestas.

Nadie trituró las doctrinas comunistas y socialistas con tanto acierto como él lo hizo en su precioso libro *De communione rerum, ad Germanos inferiores*, pero no puede negarse que en la presente ocasión dejóse llevar de un exagerado espíritu de fraternidad evangélica.

Sin embargo, de observar es que tanto al desenvolver el carácter social de la propiedad como al defender la legitimidad de la intervención fiscalizadora del Estado en la vida privada, exprésase Vives con cierta ambigüedad no acostumbrada. La frase por él tantas veces repetida de que: «*apenas posee nada el hombre que propiamente pueda denominar suyo*», tiene una perfecta y filosófica explicación en aquellas palabras de la *Introductio ad sapientiam:* —«Nadie puede decir con verdad que es suyo aquello que de fuera adquiere y que tan fácilmente pasa a otros, ni llamar bienes del cuerpo a aquellos que con tanta ligereza se nos huyen y escapan.» Con lo cual se da a entender el carácter transitorio que todo lo creado reviste. Por otra parte, la inclinación que Vives manifiesta respecto al *regimen morum* ejercido entre los Romanos por la institución censorial, no pasa de ser una vaga reminiscencia.

Más en su punto estuvo Fray Domingo de Soto al oponerse en nombre de la claridad cristiana a todo proyecto de ordenar las limosnas en su razonada obra: *In causa pauperum deliberatio*—publicada en Salamanca, año de 1545—. Pero ninguno determinó con el método y filosofía que Luis Vives la razón de ser de la beneficencia y el criterio para su aplicación según la diversidad de necesidades.

Por eso la obra de Vives sirvió de base a varios libros concernientes a idéntica materia, como el *Tratado sobre el modo de distribuir y repartir la limosna con discreción, mérito y utilidad*, de D. Martín Batista de Lanuza—1606—; los *Remedios para el bien de la salud del*

cuerpo de la República—1610—por el Dr. D. Cristóbal Pérez de Herrera, el cual sostiene la conveniencia de nombrar Censores, al uso de los Romanos, para que «averigüen con gran cuidado y secreto la manera de vivir de cada uno», medida que sin duda le fué sugerida a Pérez de Herrera por la lectura de la obra de Vives; y últimamente la *Policía de España acerca de los pobres, vagos y mal entretenidos*—1801—del laborioso Sempere y Guarinos, quien, al investigar el origen de la pobreza y la doctrina cristiana acerca de la beneficencia, sigue paso a paso las indicaciones de nuestro humanista.

Expone Vives en el segundo libro de su obra las reformas que más beneficiosas estima para el auxilio de las clases necesitadas. Con este objeto desenvuelve un plan general de beneficencia organizada por el Estado.

El gobernante—dice— es en la república lo que el alma en el cuerpo, y a la manera que el alma no vivifica sólo esta o la otra parte determinada del cuerpo, sino el cuerpo todo, así el gobernante no ha de circunscribir sus cuidados a una sola clase de la sociedad. «Los que sólo miran por los ricos despreciando a los pobres, hacen lo mismo que si un médico juzgase que no se debían socorrer mucho con la medicina las manos y los pies, porque distan mucho del corazón, lo cual, así como no se haría sin grave daño de todo el hombre, así en la república no se desprecian los más débiles y pobres sin peligro de los poderosos.»

Ahora bien; los remedios que propone Vives son los siguientes:

A) En primer término, recomienda al Gobierno el más exquisito cuidado y la más escrupulosa vigilancia de los hospitales—comprendiendo bajo esta denominación las casas de expósitos, los asilos, los manicomios

y las fundaciones y establecimientos de análoga especie—al cual efecto aconseja que visiten estos lugares dos *senadores—bini senatores*—comisionados por el Gobierno y acompañados de un escribano para tomar razón de las rentas del establecimiento, del número de acogidos en él, de la causa por que lo están y demás circunstancias pertinentes. Debe investigarse también quiénes padecen en su casa la pobreza, expresando su situación, para lo cual se solicitarán los oportunos informes. Se tomará razón también de los mendigos vagos.

B) A ningún pobre que por su edad y salud pueda trabajar se le ha de permitir estar ocioso. Que cada uno coma el pan adquirido con su sudor y trabajo, aunque en proporción con su edad y con el mayor o menor quebranto de su salud. De los mendigos sanos, *los que sean forasteros deben ser enviados a sus respectivos pueblos*, sin perjuicio de prestarles algún auxilio cuando su situación provenga de la guerra o de otra calamidad pública semejante. A los que pertenezcan al mismo Estado y no sepan ningún oficio, se les procurará instruir en alguno acomodado a su capacidad y a sus aptitudes, recargando con los más pesados trabajos a aquellos que por su mala conducta se vieron reducidos a tan triste condición. Aun los ciegos, viejos y enfermos deberán trabajar en cosas fáciles, porque ninguno hay tan inválido a quien del todo falten las fuerzas para hacer algo.

C) En cuanto a los dementes, se inquirirá el origen de su locura, para saber si es o no curable y aplicar los medios más conducentes a la obtención de aquel resultado, *empleando con la mayor parsimonia los castigos.* Debe tenerse también especial atención con los enfermos atacados de enfermedades contagiosas, aislándolos de los demás.

D) Los niños expósitos que hayan cumplido seis años de edad, serán trasladados a la escuela pública,

donde aprenderán, «*no solamente a leer y escribir, sino en primer lugar la piedad cristiana y a formar juicio recto de las cosas*», acostumbrándose a vivir templadamente y a contentarse con poco. En cuanto a los maestros, serán elegidos con exquisito cuidado, sin escasear gasto alguno para procurar que sean hombres de sabiduría y de prudencia.

E) Cada año serán nombrados dos Censores—*per singulos annos Censores bini*—que sean varones de la magistratura, de buenas costumbres, para que se informen de las de los pobres, sean éstos niños, adolescentes o viejos. Y aun convendría—añade Vives—que esos mismos Censores conocieran de los hijos de los ricos, como acontecía en Roma.

F) Con respecto al dinero que ha de servir para sufragar todos estos gastos, puede allegarse por muy diversos medios. Uno de ellos sería el que los Abades y Superiores eclesiásticos cedieran parte de la grandeza de sus rentas (3). Otros medios serían: el aprovechamiento de los productos del trabajo de los asilados en estos establecimientos de caridad; el de las rentas de los últimos, que, bien administradas, bastarían indudablemente para atender a su decorosa subsistencia y aun dejar sobrante; distribuir equitativamente la parte que los testadores suelen dejar a los pobres en sus últimas voluntades; poner arquitas o cepillos en *tres o cuatro* templos principales de la población, de las que cuidarán dos hombres honrados, no debiendo recogerse cuanto se pueda, *sino lo que baste para cada semana, o a lo sumo un poco más;* procurar cercenar algo de lo superfluo que se destina para fiestas y regocijos públicos en la ciudad, dedicándolo a estos piadosos fines; y velar por que los sacerdotes en ningún tiempo hagan suyo el dinero de los pobres con pretexto de piedad y de celebrar misas.

Claro es que ninguno de estos arbitrios acabará con

los pobres, pero los aliviará. No hará desaparecer la enfermedad, porque, como Cristo dijo: «*Siempre tendréis pobres con vosotros*», pero restringirá su esfera de acción.

Recomienda, pues, nuestro autor, el recogimiento de los pobres, para que puedan ser socorridos los verdaderos y obligados los falsos a vivir de su trabajo; es decir, que pretende sustituir la caridad ciega e indiscreta con una rigurosa policía de mendigos. No era entonces esta doctrina tan llana y corriente como hoy, pues la impugnaban moralistas de grande autoridad y buena prueba de ello es la *Deliberación en la causa de los pobres*, de Fray Domingo de Soto, y, especialmente, el libro *De oeconomia sacra circa pauperum curam*, compuesto por Fray Lorenzo de Villavicencio expresamente para combatir las ideas expuestas por Vives en el tratado *De subventione pauperum*.

Digno es también de notarse, como advierte Lange, que Vives encarga la realización de su prudente y necesaria reforma al Estado, no a la Iglesia, considerando que aquella función no entra en las atribuciones de la última, o confiando tal vez poco en la administración eclesiástica.

Las reformas que propone Vives en esta su notabilísima producción, lejos de ser utópicas e impracticables, como muchas de las defendidas por Platón, Tomás Moro, Giordano Bruno, Campanella, Harrington y tantos otros filantrópicos soñadores, son todas ellas eminentemente racionales y positivas.

Así se explican, tanto la popularidad que alcanzó el tratado del *Socorro de los pobres*, como la influencia directa que ejerció en la organización adoptada para la beneficencia en algunos países, v. gr., en Inglaterra, donde con tanto acierto se cumplió esa función tutelar del Estado. Y no sólo fué *social* semejante trascendencia, sino también *literaria*, según puede observarse ho-

jeando los principales libros acerca de la beneficencia publicados con posterioridad a la obra de Vives. Concretándonos a España, esa filiación se reconoce en escritos como el titulado: *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para el remedio de los verdaderos pobres*—Salamanca, 1545—, por el P. Fr. Juan de Medina, adversario del P. Domingo de Soto; el *Tratado de remedio de pobres,* de D. Miguel de Giginta—Coimbra, 1579—, y otros opúsculos del mismo autor; la *Representación hecha al Sr. D. Carlos III, Rey de España,* por el conde de Floridablanca; el *Discurso político sobre la importancia y necesidad de los hospicios, casas de expósitos y hospitales*, de D. Pedro Joachin de Murcia—Madrid, 1798—; la citada *Policía de España*, de Sempere y Guarinos, y singularmente la *Obra pía y eficaz modo para remediar la miseria de la gente pobre de España,* de D. Bernardo Ward—Valencia, 1750—.

Así, la institución de los Censores, la investigación de los pobres extranjeros, la fundación de hospicios para el recogimiento y *educación* de los pobres, que propone el doctor Pérez de Herrera en sus mencionados *Remedios de la República,* hallábanse indicados ya por Vives. El establecimiento de casas de misericordia *donde se haga trabajar a los pobres,* que Miguel de Giginta solicita, tiene también su precedente en el segundo libro de la obra *De subventione pauperum.* Otro tanto acontece con la aplicación de los bienes eclesiásticos al remedio de los menesterosos, partiendo del principio de ser aquellos bienes patrimonio de los pobres, que indican Ward y Sempere.

Estudiando la *Obra pía* del susodicho Bernardo Ward —uno de los arbitristas más notables del siglo XVIII—, observaremos que las principales ideas vertidas en aquel escrito arrancan asimismo del tratado *De subventione pauperum.* Tal ocurre con las siguientes afirmaciones:

que la obra pía no debe limitarse a recoger pobres, siño extenderse a juntar foudos y arbitrar recursos para sostener la institución; que todo pobre que vive de limosna debe recogerse al lugar a que perteuece—principio de las *poor lāws* inglesas—; que debe seguirse la práctica de colocar cepillos en las iglesias, en determinados días, para recoger limosna en favor de los pobres de solemnidad; que los imposibilitados de trabajar pueden siempre ocuparse en algo útil; que los productos del trabajo de los pobres pueden invertirse en sostener los hospicios, etc. Pero al lado de estos principios Ward sostiene otros uuy discutibles, o cuando meuos, de problemático resultado.

Procede, por lo tanto, afirmar que la obra *De subventione pauperum*, por el valor y trascendencia de su doctrina, merece ocupar seriamente la atención del pensador y ser estudiada por el economista.

A principios del siglo XVI, el pauperismo era en Flandes el más aterrador problema. Por eso el libro de Vives, que venía a dar soluciones prácticas a algunas de las dificultades existentes, fué acogido con singular afición. Ya en 3 de diciembre de 1525 los magistrados de Ipres publicaron un reglameuto para el socorro de los pobres, donde muchas de las ideas de Vives se hallan aplicadas. En virtud de este reglamento, cuatro prefectos, designados por sufragio universal, tienen gratuitamente el cuidado de los pobres, celebrando dos juutas públicas semanales y ayudándoles cuatro delegados en cada parroquia. Los prefeetos visitan las casas de los pobres, se informan de sus necesidades y les exhortan al trabajo y a la bueua conducta. Créase una bolsa general para estos socorros, recurriendo a suscripciones voluntarias, colectas y cepillos de iglesias. Oblígase a los hijos de los pobres a frecuentar las escuelas y los talleres. Se prohibe en absoluto la mendici-

dad, bajo las más severas penas, obligándose a los pobres válidos a trabajar, y aun procurándoles trabajo en caso de necesidad.

Este reglamento, que dió los resultados más felices, no fué del agrado de los eclesiásticos, y en especial de las órdenes mendicantes, que veían en la reforma económica un principio de secularización de la caridad. Por eso la censuraron acremente en una memoria presentada en 15 septiembre 1530, a la cual hubo de responder la magistratura de Iprès en cierta apología publicada en 1531, y rotulada: *De forma subventionis pauperum quae apud Hyperas Flandrorum urbem viget, universae reipublicae christianae longe utilissima*, donde se aprovechan de los argumentos de Vives.

La Facultad de Teología de la Sorbona aprobó el reglamento de Iprès en 16 enero 1531, y Carlos V sancionó las principales disposiciones del mismo en edicto de 7 octubre 1531. Lovaina, Gante, Malinas, Bruselas y Amersfoort, entre otras ciudades de los Países Bajos, aprobaron después preceptos análogos (4).

Vives encontró, además, dos defensores: Chrétien Cellarius, que publicó en Amberes, en 1530, una *Oratio contra mendicitatem publicam pro nova pauperum subventione*, y Egidio Wyts, Síndico de Brujas, cuyo libro: *Consilium de continendis et alendis domi pauperibus*, salió a luz en Amberes en 1562.

Contra el tratado de Vives y la obra de Wyts se desató en 1564 Fray Lorenzo de Villavicencio en su libro *De oeconomia sacra circa pavpervm, cvram*, donde suele falsear el pensamiento de aquéllos, acumulando cánones conciliares, sentencias de Santos Padres y de Doctores de la Iglesia, y versículos de la Biblia, en vez de buenos argumentos. Villavicencio censura principalmente en Vives el espíritu secularizador de la caridad, diciendo que en el tratado *De subventione pauperum* «propositiones aliquot continentur non usque

adeò sanae et integrae, quin aliquam corruptionem pestiferam spirent» (5).

La lectura de nuestra riquísima literatura picaresca, y especialmente del *Guzmán de Alfarache*, de la *Vida del Buscón*, de *Lazarillo de Tormes*, de la *Garduña de Sevilla* y de *Rinconete y Cortadillo,* ponen de manifiesto la necesidad de preocuparse muy en especial del problema económico en España. Ya Alejo Vanegas, en su *Declaración de la diferencia de libros que ay en el Vniuerso*, escribía: «debaxo del titulo de pobreza, hueyen de la cosa que tanto aborrecen, como es el trabajo, porque ellos quieren holgar e jugar, e borrachear, e dezir vnos de otros, e apuñearse despues de auer hecho xira de las limosnas, de lo qual todo daran buen testimonio los espitaleros e tauerneros. Dexome aqui de dezir de los bofes ensangrentados y ensebados que se atan en las piernas para que parezcan llagas viejas. También me quiero passar que dexan a las espitaleras los çapatos, sayos, y las camisas que les dan, por mouer con sus carnes desnudas a que les den mas, y todo lo venden para comer e beuer. Porque mas se quieren enforrar por de dentro, que guarnecer por defuera, especialmente que el principal tributo que cogen, le cobran con el título de la desnudez, a la qual aconpaña vn tenblor e vna quiebra de box flautada, que parece tan descaecida y debilitada, que parece contra razon poder andar el hombre que de hecho tuuiesse la box tan descaecida como falsamente la fingen» (6). Por todo lo cual decía el P. Pedro de Guzmán, en sus *Bienes de el honesto trabajo y daños de la ociosidad* (7): «Diremos del Español lo que el Espíritu Santo del perezoso dice: *Pase por la heredad del perezoso, y hallé que se había cubierto de malezas y espinas.*»

Las controversias que ciertas teorías económicas suscitaron en España, darían lugar a interesantes trabajos si se hiciesen con el detenimiento debido. Nosotros no

podemos hacer aquí otra cosa que recordarlas ligeramente, porque se relacionan bastante con la doctrina vivista y con la influencia que esta doctrina ejerció en la administración pública de los Países Bajos.

A consecuencia de varias peticiones de procuradores en Cortes, por ejemplo, los de Valladolid, de 1523, Madrid, 1528 y Madrid, 1534, solicitando que se prohibiese a los pobres salir del pueblo de su naturaleza y demandando el establecimiento de un régimen administrativo sobre la materia, algunas ciudades, como Zamora, Salamanca y Valladolid, se decidieron a dictar capítulos acerca de la cuestión. Acerca de esos capítulos se consultó a diferentes letrados, y entre ellos figuró Fray Domingo de Soto, quien dió por escrito su parecer en un opúsculo que vió la luz pública con el título de: *Deliberacion en la causa de los pobres* (8). Allí sostiene el ilustre teólogo que deben ser castigados los pobres fingidos; que los extranjeros, siendo realmente pobres, no pueden con equidad ser expulsados del reino; que no debe prohibirse la mendicidad verdadera, y que no se le debe pedir al pobre razón de su vida, sino socorrer su necesidad, mucho más cuando impidiendo la mendicidad sería preciso asegurar al pobre todas sus necesidades, lo cual es moralmente imposible.

Fray Domingo de Soto era, pues, partidario del *statu quo*. Refiriéndose a la reforma vivista, escribe: «Contra esta conclusion no hallo ley ninguna, si no me cuenta por ley no sé que ordenacion que agora traen de Hipre, de Flandres, donde, entre otras cosas christiana y sabiamente ordenadas, traen tambien, no sé si tan bien ordenado, que no han de rescebir en su pueblo los pobres estranjeros, sino los que por algun gran desastre perdieron sus tierras. Empero... lo que podrian determinar es que nadie es obligado ha mantener los pobres estrangeros que vinieren. Empero negarles la puerta que no entren y lo pidan a quien se lo quisie-

re dar, ninguno que fuere entendido en sagrada escriptura o en derechos podria affirmar tal cosa.»

A los argumentos de Soto contestó brillantemente un benedictino, Fray Juan de Medina, Abad del Monasterio de San Vicente de Salamanca, en cierto papel rotulado: *De la orden qve en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres* (9). Por consejo de Medina se habían ordenado los capítulos para el régimen de los pobres en Zamora, y aquél los expone y comenta, contestando de paso a las observaciones de Soto. Entre otras cosas, advierte: «Dizen que barruntan que no podra mucho durar este negocio, andando en manos de seglares. Yo confiesso, que pareceria muy mejor en manos de personas eclesiaticas, y que es negocio propio dellas, y mas de los perlados, como dicho es. Mas bendito Dios, que no desampara a su Iglesia, y despierta su espiritu donde le plaze, y haze que los que debieran ser postreros, sean primeros, y los primeros, postreros. Y pues el fervor y diligencia que este negocio ha menester, no nace de los habitos, ni de las ordenes ni corona, sino del espiritu de Dios, el qual solo discierne a los christianos de los no christianos, diziendo san Pablo: el que no tiene espirito de Christo, este no es de Christo ni pertenece a Christo, puede Dios (y ansi vemos que lo haze cada dia) que los publicanos y pecadores passen adelante en las cosas del Reyno de Dios a los que estan en estado de perfeccion, y de padres y maestros del pueblo.»

El Canónigo Miguel Giginta de Elna, en su *Tratado intitvlado Cadena de Oro* (Perpiñán, 1584) (10); el incansable médico salmantino Cristóbal Pérez de Herrera, en su *Discurso del amparo de los legitimos pobres y reduccion de los fingidos y de la fundación y principio de los albergues destos Reynos y amparo de la milicia dellos* (Madrid, 1598); Pedro Joseph Ordoñez, au-

tor del *Monvmento Trivnfal de la Piedad Catolica* (Madrid, 1673), a quien se debe el espíritu de las excelentes Constituciones del Hospicio de Valladolid; Manuel Josef Marin y Borda, en la Memoria que la Real Sociedad Económica de Madrid premió en 15 de mayo de 1783, donde sigue y cita con frecuencia a Vives, a Ward y a D. Nicolás Fernández de Moratín; Pedro Joachin de Murcia, en su *Discurso político sobre la importancia y necesidad de los hospicios, Casas de expósitos y hospitales que tienen todos los Estados, y particularmente España* (Madrid, 1798); y por último, el sabio Canónigo de la Metropolitana de Santiago, D. Pedro Antonio Sánchez (1749-1806), en su *Memoria* sobre la mendicidad, siguieron las huellas de Medina y se afanaron por buscar arbitrios e idear soluciones prácticas, algunas de ellas acertadísimas y hoy por desgracia desatendidas, para aliviar la situación del desvalido. Ninguno de los pomposos *redentores* contemporáneos del proletariado ha hecho por él, teórica y prácticamente, lo que aquellos discretos varones, apenas leídos hoy, hicieron. Una sumaria exposición de los remedios que Cristóbal Pérez de Herrera propone en el segundo de sus referidos *Discursos*, bastaría para demostrarlo plenamente.

El análisis del precioso opúsculo *De communione rerum, ad Germanos inferiores*, servirá para desvanecer las dudas que acerca del individualismo de Vives pueda haber dejado la lectura del tratado *De subventione pauperum*, algunos de cuyos párrafos, quizá por el exceso de celo y la extremada filantropía del humanista español, parecen contener ciertas ideas de sabor comunista o socialista.

Las primeras palabras de Vives conciernen al origen histórico de la doctrina que se propone refutar, que es el colectivismo de los secuaces de Juan de Leyden.

«Si en vez de confiar la decisión al rigor del razonamiento se remite a la fuerza de las armas—dice Vi-

ves—, más que secta será esto un verdadero latrocinio. ¿Qué otra cosa pretendía Espartaco, el que sostuvo la guerra de los esclavos, o Catilina, el que conspiró contra su patria, o los piratas y bandidos que infestan mar y tierra llevados por su deseo de robar? ¿Qué necesidad hay de gastar palabras con gente como esta? La fuerza llama a la fuerza, las armas a las armas, y el engaño al fraude. Si se levantan milicias contra los que substraen los ganados o estropean las mieses, ¿qué no se hará contra los que asolan las ciudades, perturban la paz y maltratan a los hombres justos y honrados con la violencia, el engaño, el acero o el fuego?

Para no envolver en tan severa censura a todos los comunistas, distingue Vives estos tres géneros de sectarios: el de los que, guiados por impuros o criminales propósitos, instigan a los demás al robo y al asesinato; el de aquellos que, habiendo perdido su patrimonio por negligencia o por gastos inmoderados, solicitan la comunidad de bienes con la esperanza de que así conseguirán vivir sin trabajar; y por último, el de los extraviados, no por pravedad de ánimo, sino por ignorancia o torpeza de inteligencia, que se dejan llevar de la novedad o de la inclinación de los sentidos, y cuando oyen decir: *La caridad todo lo hace común; en la Iglesia primitiva todas las cosas eran comunes entre los hermanos; nuestro Señor ordena que aquel que posee dos túnicas dé una al que carece de ella*, abrazan gustosos estas doctrinas, entendiendo que sólo así pueden cumplir con lo que la religión y la caridad demandan.

Los primeros, en opinión de Vives, sólo merecen el castigo que la ley reserva para los malhechores. Los segundos, aunque no están exentos de culpa, pero no es posible imponerles legalmente pena alguna, *porque la ley positiva no penetra en los pensamientos y afecciones internas de cada uno—lex enim civilis in cogita-*

tus et occultas cuiusque cupidines non penetrat.—Respecto de los últimos, al desvanecimiento de su lamentable error consagra Vives el presente opúsculo.

«Tratemos, pues, de la cuestión—dice—con aquellos que conservan algún resto de lucidez. Yo pregunto: ¿en qué os fundáis para solicitar que todas las cosas sean comunes? Traéis a cuento en seguida el ejemplo de los Apóstoles, y recordáis que en la primitiva y naciente Iglesia, cuando aún palpitaban los corazones cristianos con la sangre del Salvador, ninguno entendía que poseía algo exclusivamente para sí, sino que todo era común para todos y se distribuía según las necesidades de cada uno. ¿Quién negará que obraban muy rectamente y muy conformes con la caridad, si se atiende a las circunstancias en que se hallaban? Pero ¿pretendes exigir ahora en nombre del Cristianismo, cuando la doctrina evangélica está difundida por casi toda la tierra, lo que en otro tiempo realizaba un corto número de personas congregadas en la misma ciudad, como Jerusalem? ¿Acaso se siguió esta costumbre en los demás países? ¿Se practicó en Asia o en alguna otra parte del mundo bajo la predicación de Juan, de Pablo o de otros varones apostólicos? Pablo no prescribe a Timoteo que recomiende a los ricos que hagan comunes sus bienes, sino que le dice: *Manda a los que son ricos en las cosas del presente siglo, que no tengan pensamientos altivos y que no pongan esperanza en las riquezas que son inciertas*, etc. Además, semejante costumbre no fué adoptada en Jerusalem a consecuencia del precepto o persuasión de los Apóstoles, sino que fué iniciada por los neófitos, arrastrados por el ardor de su fervorosa caridad. Tampoco fué señalada esa conducta por el Salvador; cuando Zaqueo dijo a Cristo: —«He aquí, la mitad de lo que tengo, Señor, doy a los pobres, y si he defraudado en algo a alguno le devuelvo cuatro tantos más», no le mandó nuestro Señor que

hiciera comunes también los demás bienes, sino que juzgando satisfecha ya la caridad, manifestó: *Hoy ha venido la salvación a esta casa.*

Pero, contestan nuestros adversarios: Cristo declara en algún lugar: *El que tiene dos túnicas dé al que no tiene ninguna;* y: *Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven y sígueme.* Discutamos este argumento. ¿Crees tú que pertenecen a la clase de los que *no tienen*, y por consiguiente a la clase de aquellos que han de recibir la túnica sobrante, los que la poseían en un principio, pero luego malgastaron su hacienda en una vida de lujo y disipación, careciendo después de abrigo por su negligencia, pues podrían procurárselo si trabajaran? No te considero tan estúpido que entiendas recomienda Cristo que yo sostenga con mi benevolencia la pereza y holgazanería de otro. Escucha las palabras del Apóstol, interpretando las del Maestro, en la Epístola a los Tesalonicenses: *Oímos decir que algunos entre vosotros están procediendo desordenadamente; que no se ocupan en ningún trabajo, sino en ser entremetidos; y a los tales mandamos y exhortamos por nuestro Señor Jesucristo a que vivan quietos y trabajen y coman su propio pan.* Dispone, pues, el Apóstol que no se socorra a los ociosos y holgazanes que no quieran buscar su pan con trabajo. Y si esto se dice de los que nada poseen, ¿qué no se dirá de los que tienen cuanto necesitan y, sin embargo, codician, pretenden y solicitan aumento de riqueza?

Volvamos a las palabras del Señor: *El que tiene dos túnicas, dé al que no tiene ninguna;* ¿entiendes bien? *dar*, no *robar;* pero tú no quieres pedir ni suplicar, sino arrebatar violentamente mediante el incendio o el asesinato. Dice también que de dos túnicas dé una, pero no *ambas*. No prescribe el comunismo, sino que ordena que dé cada uno lo sobrante, después de retener para

sí lo necesario. Tú, sin considerar estas cosas, sin reparar en lo que se necesita, lo exiges y arrebatas todo. No tienes en cuenta si se trata de un joven o de un viejo, de un sano o de un enfermo, de un casado o de un célibe, de uno recargado de hijos o de otro que carece de ellos, de un ignorante o de un sabio. Dentro de cada industria no atiendes a si es o no favorable la situación del mercado, si hay hijos o hijas, si éstas han contraído o no matrimonio. Y aun en el interior de la casa no miras si los bienes son propios o son ajenos. Nada de esto consideras, sino que arrojándote como un lobo o como un oso, con ciego e insensato ímpetu, todo lo invades y devastas, de todo te apoderas, no sólo de la túnica que te dió el Señor, sino de la que reservó para tu prójimo.

»Lo de *vete y vende lo que tienes*, no se refiere a la comunidad, sino al desprendimiento de todas las cosas, para que, libres de cuidados temporales, sigamos a Cristo hasta el Calvario y la muerte; *porque el que nos ordena vender y distribuir, no quiere dar a entender que poseamos la riqueza en unión de los demás, sino que no tengamos nada cuyo interés pueda estorbarnos el seguir a Cristo.* Luego si en vosotros es tan fervorosa la caridad y tan vehemente el deseo de perfección, lo que debéis hacer no es invadir lo ajeno, sino distribuir lo vuestro entre los demás. ¡Gentil interpretación de las palabras de Cristo! Este te amonesta:—*Da a los pobres todo lo que tienes*, y tú, volviéndote a tu prójimo, le dices:—*¿No oyes? el Señor ordena que me entregues lo que posees.* Lo que se te manda es que des, no que robes, *ni siquiera que pidas.* ¿Qué tiene que ver el Maestro de la caridad con los pedigüeños? Enseña que se debe obrar en el donativo con buena voluntad, es decir, que debemos ser caritativos, pero no enseña a pedir, porque esto no es laudable; ni mucho menos a robar o violentar, porque esto es propio de

malhechores. Así dice San Pablo, recordando las palabras de Jesús: *Mayor felicidad es dar que recibir.*»

Proclámase que la caridad todo lo hace común. Es indudable que si yo te amo con amor verdadero y franco, no desearé otra cosa sino que uses de lo mío como si fuese tuyo, y otro tanto harás tú respecto de mí si me amas. Entonces se harán comunes todas las cosas en ese amor mutuo que se denomina caridad; *pero aunque mi caridad hace común para ti todo lo mío, no hace común para mí lo tuyo, porque mi caridad ejerce en mí su virtud, no en tí.* ¡Tendría gracia que alguno dijera: *Te amo, hermano mío, dame, pues, tus bienes!* Respondería con razón el solicitado: *Antes bien, si me amas, dame los tuyos, porque si yo te doy los míos, no será esta donación señal tan patente de que me amas como si me otorgares los tuyos.* Además, la caridad hace comunes las cosas en cuanto al disfrute, no en cuanto a la propiedad.

Distingue luego Vives las cosas que pueden ser comunes de las que no admiten esta cualidad. Son comunes, v. gr., sin que sea realizable su apropiación, el cielo, las estrellas y el aire respirable. Sonlo también, aunque cabe que los haga propios el hombre mediante la ocupación, los peces y las aves. Hay asimismo cosas que las leyes declaran *comunes,* como los territorios sin dueño conocido, que se hacen del primer ocupante, los asientos del teatro o del templo, que son del primero que se apodera de ellos. Pero debe distinguirse con cuidado el *uso o aprovechamiento común* de la *propiedad colectiva,* porque pueden estar separados, si bien es cierto que, apartando el uso o disfrute de la propiedad, queda ésta reducida a un ente de razón, a una sombra sin cuerpo.

Ahora bien, en todo lo indicado y en la manera que acabamos de señalar, cabe perfectamente el comunismo, pero no en las demás cosas. El espíritu y sus faculta-

des, el cuerpo y sus propiedades, la magistratura en la ciudad, el honor, la riqueza, el dinero, el hogar, la mujer, no pueden pertenecer a todos so pena de que desnaturalicemos el verdadero fin de la propiedad. Creó Dios las cosas para que fueran utilizadas por el hombre; la necesidad engendró el aprovechamiento, y éste se regula por la razón, como la nave es gobernada por el piloto. En tal supuesto, no siendo igual en todos la necesidad, ni teniendo todos tampoco la misma rectitud de juicio para satisfacerla, ¿qué fundamento hay para solicitar que sea idéntico el uso? *No puede ser igual el disfrute donde es diferente la razón de disfrutar.* El supremo autor del universo, que tanta desemejanza puso entre los hombres individualmente considerados, no pudo enseñarnos de un modo más claro la desigualdad que debe haber también en la propiedad y en el uso de las cosas.

Las últimas consideraciones que Vives expone van encaminadas a patentizar las funestas consecuencias que producirá el comunismo, caso de ser aplicable a la sociedad humana. En este punto la doctrina de Vives no viene a ser otra cosa que una reproducción de la formulada ya en la antigüedad por Aristóteles y Aristófanes al combatir el uno en forma científica y el otro con el velo de la sátira la ideal república de Platón.

Vives hace ver lo poco duradero que habría de ser el régimen comunista, por contrariar las aspiraciones esenciales de la naturaleza humana, y demuestra cómo con semejante organización desaparecería por completo la libertad y saldrían gananciosos los malvados a expensas de los hombres de bien.

La experiencia confirmó las observaciones de nuestro humanista. Los fracasos de Mulhausen, Moravia y Munster, renovados en nuestros tiempos por los del *Falansterio*, la *Icaria*, la *Organización del trabajo* y las asociaciones comunistas de los Estados Unidos y del

Paraguay, comprobaron una vez más cuánta distancia separa los sueños de los pensadores de la realidad viva, cuán absurda es la pretensión de los que atribuyen al legislador poder bastante para trastornar de raíz la organización social, y cuán vana empresa sería la de hacernos retroceder al estado de las primitivas colectividades, echando en olvido las enseñanzas de la historia y los pasos dados hacia la libertad (11).

CAPITULO XI

Doctrina física de vives (conclusión). Ideas de Vives acerca de la antropología social. La Política

FUENTES:

A) *De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus* (passim; IV, 420-494).
B) *De concordia et discordia humani generis* (V, 187-403).
C) *De pacificatione* (V, 404-446).
D) *De Europae statu ac tumultibus* (V, 164-174).
E) *De Pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum Regem, deque optimo regni statu* (V, 175-186).

Precede a los libros *De la concordia y de la discordia del género humano* una carta dedicatoria de Vives al César Carlos V. En ella hace una enérgica pintura del estado social de la época, producido por la frecuencia y encarnizamiento de las guerras, y aboga por el restablecimiento de la concordia, solicitando la celebración de un concilio general y esperando que del poder y de la voluntad del César dependan en gran parte la paz y el sosiego de los hombres, por lo cual ha resuelto dedicarle la obra.

Aunque extensa en apariencia, puede reducirse a breves líneas su contenido. Viene a ser toda ella una amplificación de principios ya expuestos en anteriores escritos, desenvuelta con grande habilidad, y a veces con cierta singular elocuencia, queda al estilo un sabor de-

clamatorio no reñido ciertamente con el objeto del trabajo.

El primer libro *De concordia ct discordia* es un cuadro enérgico y valiente de la época, donde se desenmascara el afán contencioso que impera en todas las esferas sociales; es el grito de un alma profundamente indignada de hipócritas formalismos y ansiosa de paz y de fraternidad cristianas. Párrafos hay en él que revelan a las claras la amargura que se había apoderado del corazón de Vives ante el odioso espectáculo de tanta y tan diversa disensión.

Pretende demostrar el humanista que «mientras la paz, el amor y la concordia nos mantienen en harmonía con nuestra propia naturaleza, la discordia y la disensión no nos permiten realmente ser hombres, pues nos obligan a degenerar de la alteza de nuestro origen, convirtiéndonos en bestias feroces, en aquellos espíritus impíos y criminales que el vulgo suele llamar demonios».

En efecto, de ser el hombre un animal racional nacido para conocer y amar a Dios y para comunicarse socialmente con sus semejantes, resulta que de ambos fines se aparta necesariamente cuando a la enemistad y a la discordia se entrega.

Y que el hombre es un ser sociable pruébalo la simple observación de su naturaleza. La palabra, don exclusivo suyo; la escritura, que comunica a los de hoy con los de ayer y hace de todos los tiempos una sola edad; la propia flaqueza del hombre, que le constituye, a diferencia de los demás animales, en ser naturalmente desprovisto de defensa bastante contra las infinitas causas de destrucción que obran sobre él; las múltiples necesidades humanas, que imperiosamente reclaman la asistencia extraña, hasta el punto de que los mismos que hacen profesión de aborrecer al género humano, como Timón de Atenas, han huído al cabo de la soledad

y han buscado a sus odiados semejantes para vivir y hablar con ellos, son datos que demuestran de un modo palpable aquella inclinación.

Luego el odiar, el matar, el perseguir, «¿qué otra cosa son sino desviaciones de la naturaleza? Así ha de acontecer por necesidad, porque si viviendo bajo las leyes de su naturaleza no se viera el hombre sujeto a la discordia, forzoso es confesar que se aparta de la humanidad cuando el amor y la concordia rechaza».

Esto supuesto, ¿cuál es el origen de estas perturbaciones? Varios son—dice Vives—los movimientos que apartan al hombre del imperio de la razón. En unos casos la soberbia, unida de ordinario con el amor propio y fomentados ambos por la adulación; en otros, los vicios de la carne.

Engendran soberbia distintas causas: la erudición, el ingenio, las riquezas, las dignidades, y especialmente la presunción nobiliaria. «¡Oh egregia alabanza!... ¡Cuánta ofensa recibe uno cuando le llaman innoble, aldeano, o, como ahora dicen, *villano!*... ¡Oh almas de cieno! ¿No echáis de ver que no puede no ser noble quien a Dios tiene por padre? ¡Atrévete a vituperar una ascendencia celeste! ¿O prefieres investigar ese origen entre los hombres cuando tienes a Dios por padre y a los ángeles por hermanos? Aquel que desprecia tu procedencia, quiera o no quiera, consta de los mismos principios y elementos y tiene el mismo origen que tú, sin que fundadamente pueda gloriarse de otra cosa que de vuestro común Padre, a no ser que considere más hermoso proceder, según la carne, de un ente tan miserable como el hombre, que venir espiritualmente de Dios eterno, omnipotente y rey de la naturaleza.»

Por olvidar estas verdades surgen las luchas y disensiones de todo género, ya religiosas, ya científicas, ya políticas. Suelen ser promovidas las primeras—dice

Vives—por quienes «habiendo perdido el nombre y hasta la sombra de cristianos, testifican, inquieren, acusan y pronuncian, sin embargo, acerca del cristianismo de los demás, condenándoles a la pérdida de la vida, de la fortuna o de la fama. Y ¿cómo juzgarán con acierto de cosa que nunca, ni aun en sueños, vieron? ¿Por ventura se considerarán ellos mismos como regla, de tal suerte, que lo que con la última no se conforme sea reprobado, erigiéndose así los vicios en norma de la vida?»

«En cuanto a las disensiones científicas, doloroso es reconocer que la ignorancia y la terquedad han engendrado tan gran número de sectas, que hoy son escasas las cuestiones acerca de las cuales reina unanimidad entre los eruditos. Discrepan en cuanto a la pronunciación de las letras, a la ortografía, a los cánones gramaticales, al uso del idioma, al metro, a la inteligencia de los escritores, a la vida y a la moral, a la naturaleza, a los cielos, a las cosas divinas, a la piedad. Nada se respeta; todo se discute y se controvierte.»

Más crueles aún son las luchas políticas. «Surgen las guerras por muy distintas causas: nacen unas, como casi todas las antiguas, de un error que hace creer al hombre que conseguirá honor y gloria con la muerte de sus semejantes. El pretexto de otras es el deseo de ensanchar los límites del territorio. Engendra algunas la susceptibilidad de un mal entendido *honor*, y son motivadas otras por las causas más fútiles e insignificantes. De una desmedida ambición suele proceder la formación de grandes imperios, origen a su vez de numerosos males, porque ¿qué otra cosa ha sido siempre el imperio para las grandes naciones más que fuente de los mayores vicios y excesos, y materia de las asechanzas de enemigos interiores y exteriores, a cuyos golpes se derrumbaron al cabo aquéllas, viniendo a ser destruídos y a caer en servidumbre los mismos que antes se llamaban señores del mundo? Y para los príncipes

pes en especial, ¿qué otra cosa es un imperio dilatado sino germen de serios cuidados y grandes cavilaciones si cumplen aquéllos su misión, y un grave peligro si son negligentes en su desempeño? ¡Cuán abiertamente corrompió la malicia nuestra naturaleza, y cuán por completo una opinión descaminada borró la exactitud del juicio! Porque ¿qué otra cosa es regir o gobernar sino deliberar, velar y atender a los súbditos como a hijos? Por eso llaman al príncipe *Padre de la Patria*, y en tal supuesto, ¿qué inconveniente mayor puede haber y qué cosa más desagradable puede ocurrir que servir a quienes le rechazan, y atraer con malas artes a quienes dice querer bien? ¿Acaso gobernar es matar, destruir e incendiar? ¿Y oprimir con el terror es favorecer? Mira que no parezca deseas más bien dominar que regir. No es reino lo que buscas, sino tiranía, pues quieres que muchos dependan de tí, no para que vivan mejor, sino para que te teman y ejecuten tus órdenes.»

No menos digno de censura—añade Vives—es el falso concepto del honor que algunos tienen, haciéndolo consistir en la opinión de los demás: —«Antiguamente la segunda persona del pronombre era *Tu* en singular y *Vosotros* en plural. Ahora, en las lenguas italiana y española, más se trabaja en buscar epítetos que en ninguna otra investigación. Hay quien debe ser tratado de *Vos*, quien de *Señoría*, quienes de *Grandezas*, *Excelencias*, *Altezas*, *Majestades* y aun *Santidades*. El idioma francés comienza ya a contagiarse de la misma enfermedad, por su vecindad con los anteriores. Si alguno habla de otra manera, dicen de él que profanó la Majestad, y le desprecian o procuran castigarle.»

«El verdadero honor—dice en otra parte—no es otra cosa que cierto respeto tributado a la virtud por aquellos que juzgan de ella rectamente... Porque el honor es *la sombra de la virtud*... y el que desea retener la

sombra no se dirige a ella, sino que procura coger el cuerpo—*est enim honor virtutis umbra... umbram qui cupit retinere, non illam, sed corpus eius apprenhendit*—.»

«Finalmente, aun son más despreciables otros motivos que han encendido la guerra entre los hombres, como los que ocasionaron las de Pélope, los Lapitas, Eneas y Turno, Menelao y Paris, Pericles y los de Samos, y otras varias, más propias de rufianes que de príncipes.»

Resultado de todo esto es el triste espectáculo que la cristiandad ofrece, entregada a los odios de nacionalidad, de intereses, de raza y hasta de familia. «¿Quién, pues, nos apartará de la enemistad y de la discordia? No aprovecha el alejamiento, ni ayuda la proximidad. No preservan el país, ni la ciudad, ni la clase, ni la profesión, ni la casa, ni el hogar, ni la comunidad de ascendientes porque ya entre los cristianos, merced a tan múltiples causas de disensión y a tan frecuentes diferencias, es estimado como mejor aquel que a nadie aborrece, a nadie ama, de nadie se preocupa, vive para sí propio, y únicamente atiende a su negocio, importándole poco el de los demás. Todos estos seres, con inclinaciones y maneras más propias de fieras que de hombres, se precipitan sobre el objeto de su ambición, peleándose, despedazándose y maltratándose recíprocamente sin poner límite a sus pasiones.» «¿Quién creerá que sabiendo como saben esto los Reyes persistan sin embargo en su furor?... Si los Príncipes no hubieran perdido el juicio—*si Principes non insanirent*—¿conducirían así a los hombres a la rapiña, a la muerte y a la desolación?»

En el segundo libro de su tratado insiste Vives en las ideas expuestas en el precedente, y muestra con especialidad la oposición de la discordia a la naturaleza y a los verdaderos intereses del hombre.

Con este objeto hace notar que las fuentes del odio son la envidia y la ira, por lo cual, dice, comprendiendo los gobernantes que nada había más conducente a la disolución y acabamiento de las sociedades humanas que la injuria, la ira, la venganza, en una palabra, la discordia, procuraron dictar leyes e instituir jueces, encargándoles el conocimiento de los delitos para su sanción y el correspondiente restablecimiento del derecho infringido.

La venganza—prosigue Vives—hace al hombre de inferior condición a la de la bestias, pues le impulsa a llevar su odio más allá de donde las últimas llegan en sus mayores arrebatos. Por eso Festo deriva la palabra *bellum* de *belluis*, dando a entender que es la guerra ocupación más propia de bestias que de hombres. «Fácilmente entenderá cualquiera ser la guerra contra la naturaleza del hombre, si considera cuáles suelen ser sus causas. Parece lógico pelear, como hacen las fieras, para calmar el hambre o la sed, para procurarse medios de evitar el frío, el calor, la lluvia, la nieve o las inclemencias del cielo y para satisfacer las necesidades naturales; pero en otro tiempo los galos atravesaron los Alpes e invadieron a Italia, los suizos a las Galias, los cimbrios a Italia, los godos a Europa; y ninguno buscaba el sustento ni la satisfacción de alguna necesidad semejante, todos querían nuevos goces. Hace siete años *(en 1521)* hubo una gran carestía en ciertas regiones de Europa, y especialmente en Andalucía—España—, de tal suerte, que se vió a muchos morir de inanición en las calles y se llegó a dar muerte a todas las caballerías para tener alimento así que, al año siguiente, no quedaba un animal para arrastrar los instrumentos de labranza. Y, sin embargo, en tales circunstancias, ¿quién salió de su casa? ¿quién tomó las armas para escapar de semejante calamidad? Una insignificante palabreja, los mezquinos intereses de la

ambición o de la avaricia, hacen tomar las armas y enredarse en crueles guerras a los pueblos. Soportamos, pues, con mayor resignación las injurias de la naturaleza que los movimientos de la soberbia.» La pasión de la guerra nos lleva a olvidar los lazos de la sangre, ofreciendo al mundo el más triste de los espectáculos.

Trata luego Vives de las nuevas máquinas de guerra y expresa su indignación ante los destrozos que ocasionan:—«¡Dioses inmortales!—exclama refiriéndose a las bombardas—. ¿A qué enemigo del género humano se debe tan perniciosa, tan abominable y tan funesta invención? ¿Acaso es la cólera divina que se dispone a borrar el nombre de la Humanidad y a dar fin con el Universo?» Si este horror le inspiraban a Vives aqueeas invenciones, ¿qué no diría de las modernas?

Refiriéndose luego a las contiendas de religión, prosigue: —«Y ¿qué diremos de los eclesiásticos y de los iniciados en los ocultos misterios de nuestra religión? Aunque mucho de lo que pudiera manifestarse de ellos tóeales como a literatos, debemos, sin embargo, considerarlos en particular, sea cualquiera el calificativo que se apliquen. Muchos hay que no ceden a los Príncipes seculares ni en sostener ejércitos y dirigir campañas, ni en pleitear por la más exigua ganancia, como los charlatanes y sicofantas de Atenas y Roma. No es lícito comprar un beneficio, pero sí lo es arrancárselo a otro con molestias, procesos, engaños, afrentas, violencias, rapiñas y soborno de procuradores, abogados y jueces. ¡Como si esto no fuera mucho peor que conseguirlo por dinero. No apruebo estas maldades; ¿qué persona de juicio las aprobaría?; pero sí digo: si estas acciones, que son nada comparadas con las otras, se condenan, ¿qué ha de hacerse con aquéllas?... Entretenidos en semejantes intrigas, ni estudian, ni enseñan, ni atienden a los que solicitan su consejo. Por estos caminos—y he aquí lo más lamentable—los sacerdotes

de Cristo han degenerado mucho de su primitiva ejemplaridad de vida, y por su culpa el pueblo ha decaído también de la sana y verdadera piedad — *sacerdotes Christi multum a prima illa et vera institutione vitaeque integritate degenerarunt, et propter eos populus a vera atque incorrupta pietate*—... Aunque separados y enemigos unos de otros en el interior del claustro, saben concertarse para destruir al adversario. Cosa que disguste a uno de ellos, aunque sea éste, no uno de los más prudentes e ilustrados, sino el hermano cocinero, o el hermano portero, o algún otro de los que ni en sueños vieron jamás una sombra de literatura, califícanla en seguida de impía, blasfema, escandalosa o herética... Viven de la caridad del pueblo, y, sin embargo, se complacen en ser temidos y se envanecen de inspirar terror y de poder perjudicar gravemente a los mismos que les sostienen. ¡Insensatos los que así piensan! ¿Por ventura ignoran cuán deleznable es el poder fundado en el miedo, y cuánto más firme y duradero el que se basa en el amor?»

«Los que de esa suerte se ven oprimidos—concluye—por los que hacen profesión de religiosidad, desesperados y llenos de ira, quisieran trastornarlo todo y se inclinan a nuevas doctrinas que les liberten de aquella tiranía y servidumbre—*quo iugum illud et tyrannidem excutiant*—, entendiendo que, por mucho que varíen las cosas, nunca estarán ellos peor.»

Con esta censura tan enérgica como intencionada del empleo de la violencia en materias religiosas, termina Vives el segundo libro de su importante obra.

Es el tercer libro del tratado *De concordia et discordia* un cuadro acabadísimo de los males de la guerra, esmaltado con multitud de datos históricos que corroboran la doctrina. Quiere demostrar Vives que así como no hay ningún género de bien que no se aproveche de

la concordia, así no hay ninguna clase de mal que no prospere con la guerra.

No seguiremos a Vives en toda su larga disertación acerca de los desastrosos efectos de la discordia. Baste indicar que prueba con sólidos razonamientos las afirmaciones siguientes: la guerra impide la producción y es opuesta a la conservación de la riqueza; influye en la escasez de numerario; hace imposible la vida mercantil; da lugar a la destrucción y asolamiento de ciudades y campos; empobrece a los que la emprenden, por los excesivos gastos que trae consigo; endurece los ánimos, habituándolos a espectáculos de crueldad; engendra el militarismo, por la preponderancia que atribuye a los medios de defensa y ataque sobre los demás; y tiene parte en los progresos de la criminalidad, aumentada por el desenfreno de la soldadesca.

En el cuarto y último libro de su obra, propone Vives los medios de alcanzar la paz, intercalando notabilísimas consideraciones acerca de los deberes de los Gobiernos.

En este sentido se observan dos corrientes diversas en nuestra literatura política: una, la representada por Fray Juan de Santa María, Fray Juan Márquez, el P. Rivadeneyra, Aguado, Fernández de Navarrete y el mismo Vives, que constituye, por decirlo así, la tendencia moderada; otra, la que personifican, entre otros, el anónimo autor del *Libro de los pensamientos variables*, Fray Alonso de Castrillo, y Fox Morcillo, que podría calificarse de avanzada. Fox Morcillo, en el libro III de su tratado *De regni, regisque institutione* (Amberes, 1556), llega a sostener que en poco difiere el concepto de tirano del de la generalidad de los Reyes, y, si se inclina a la Monarquía hereditaria, es—dice—*por aquello de que, entre varios males, conviene elegir el menor.*

En el opúsculo *De Pacificatione*, después de recomendar nuevamente los beneficios de la paz, como en el tratado *De Concordia*, procura Vives hacer ver que nadie puede considerarse exceptuado de la misión de apaciguar, sino que todos, cada cual en su esfera, pueden contribuir a tan meritoria obra. Muy varios son los motivos que a tal determinación pueden llevar: para unos las riquezas; para otros la autoridad de la doctrina, o el precepto del legislador, o las instancias del amigo; y de todas suertes, el que no coadyuve con obras puede contribuir con la voluntad. Por otra parte, quien considere que la república no es otra cosa que *cierta conjunción de los ciudadanos fundada en la justicia*, y que la ciudad es realmente una asociación de personas constituída y conservada por la observancia de las leyes y de lo justo—*rempublicam... quandam esse velut conglutinationem civium per iustitiam, neque enim aliud est civitas quàm hominum conventus lege ac iustitia constitutus et firmatus*—no puede menos de comprender cuán acomodado es a la naturaleza del hombre exhortar y estimular a sus semejantes a la concordia. Es este, por consiguiente, un deber de todas las clases de la sociedad, pero muy especialmente incumbe al Pontífice, si ha de imitar fielmente la conducta de Cristo y ha de tener el mismo valor que el Hijo del Hombre para arrostrar las iras de las humanas potestades.

En sus rasgos fundamentales, tal es el contenido del opúsculo *De pacificatione*.

En la carta *De Europae statu ac tumultibus* demuestra Vives que las guerras entre cristianos son contrarias al precepto del mutuo amor ordenado por Cristo y los Apóstoles. Añade, dirigiéndose al Pontífice Adriano VI: —«Hay, Santísimo Padre, algunos doctos varones que, gozando de influencia y autoridad cerca de los Príncipes, cuando tratan de la guerra, de tal modo

disertan acerca de la *justa* y de la *injusta*, que no parece sino que quieren dar materia a los Príncipes para seguir sus naturales afectos y reputar justa la guerra que les plazca emprender. Nunca faltan pretextos para disfrazar las intenciones cuando no hay derecho ni motivo fundado. Si otra cosa dijeran y discutieran, si se preocuparan de hacer religiosos a los Príncipes, contendrían a esos hombres inclinados al estruendo de las armas y amigos de satisfacer todos sus apetitos.»

Estas palabras de Vives prueban que no faltaba quien en el terreno doctrinal defendiera la legitimidad de la guerra, si no en todos, por lo menos en determinados casos. Por lo pronto, entendemos que las afirmaciones de Vives han de entenderse con alguna restricción y que se refieren exclusivamente a la guerra ofensiva. Porque es de suponer que, de existir entonces los dos *Democrates, sive de iustis bei causis*, de nuestro gran humanista Juan Ginés de Sepúlveda, no hubiera vacilado Vives en suscribir en su mayor parte la doctrina del clásico cronista. Al cabo, el mismo Sepúlveda, en el *Democrates alter, sive de iustis belli causis apud Indos*, reconoce que el fin de la guerra no es otro sino «el llegar a vivir en paz y tranquilidad, en justicia y práctica de la virtud, quitando a los hombres malos la facultad de dañar y de ofender», siquiera en el *Democrates primus* califique nada menos que de *herejes* a los que, como Erasmo y Vives, condenan toda guerra considerânlola prohibida por la ley divina.

La literatura del derecho de guerra cuenta en España por sus más señalados representantes durante el siglo XVI, no sólo a Ginés de Sepúlveda, importante predecesor de Grocio, a quien supera en muchos conceptos el escritor español, sino también a jurisconsultos como Victoria, Soto, Baltasar de Ayala, Alfonso Guerrero y Arias de Valderas.

Indica Vives como principal remedio de las calami-

dades que afligían a los Estados cristianos la celebración de un concilio general, solicitado también en el tratado de Cambray.

No cabe duda de que los pensamientos de Vives eran los más cuerdos, aunque no participaran de ellos teólogos intolerantes como López de Zúñiga. Dados los términos a que había llegado la disidencia religiosa, era la mayor de las imprudencias negarse a oir las razones del contrario y pretender ahogarlas por la fuerza. Así lo entendió también la Iglesia, y a ello obedecieron los diferentes intentos de conciliación ensayados con posterioridad a la *Bula Exsurge Domine.*

Análogo propósito revela Vives en la carta *De pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum Regem, deque optimo regni statu*, aunque es más extensa y meditada que la precedente.

En dos partes puede dividirse su contenido. Expónense en la primera algunas ideas acerca del gobierno de los Estados. Encamínase la segunda a probar que la paz es el primer fundamento del progreso de los pueblos, y a comparar sus beneficios con los estragos que la guerra causa.

El pensamiento capital de Vives, el que sintetiza todo su criterio político, es el siguiente:—el cuidado de los Monarcas debe tender a ser ellos virtuosos y a procurar que sus súbditos lo sean también—*ut ipsi boni, sous quoque bonos faciant*—, para lo cual deben huir ante todo de la muchedumbre de aduladores, «*gravissima pestis potentium*». Nada más apropiado para tales fines que una educación bien dirigida, por la cual se inculquen a los niños ideas sanas de virtud y de moralidad, y se instruya más a fondo a los jóvenes en las letras y en la Religión; «mas no en la religión que se reduce toda a simulacros y ceremonias externas—*non religionis quae exterioribus signis ac caerimonnis tota collocetur*—, mientras consiente la impiedad y la im-

pureza en los ánimos; ni tampoco en las letras que predisponen a la contienda y a la disputa y hacen a los hombres, en vez de prudentes, pertinaces en el error, sino en aquellos estudios por los cuales se ordenan las costumbres y se gobierna la vida, y en aquella Religión que, levantando los ánimos a superior efera, los convierte al cuidado de la honestidad y los inflama en el amor de los bienes celestes.»

CAPITULO XII

Doctrina de Vives acerca de la Historia

FUENTES:

A) *De causis corruptarum artium* (lib. II, cap. 5-6. VI, 101-109).
B) *De tradendis disciplinis* (V, 1-2.—VI, 386-401).
C) *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae* (III, 1-24).
D) *Commentaria in XXII libros De Civitate Dei.*
E) *De conditione vitae christianorum sub Turca* (V, 447-460).
F) *In Suetonium quaedam* (VI, 438-440).
G) *De Francisco Galliae Rege a Caesare capto* (VI, 449-452).
H) *De Europae dissidiis et bello Turcico dialogus* (VI, 452-481).

Las afirmaciones de Vives relativas a la historia, de las que algo hemos dicho ya, ofrecen excepcional importancia. Por ellas puede ser considerado como uno de los iniciadores de la nueva corriente, defendida en España, entre otros, por el P. Andrés, por Campomanes, por el P. Martín Sarmiento, por D. Juan Pablo Forner y por D. Gaspar Melchor de Jove-Llanos, y aplicada por Masdeu, Capmany, Tapia, Gonzalo Morón, Pérez Pujol y Altamira (1), según la cual debe cambiarse el concepto tradicional de aquel estudio, haciéndolo más comprensivo que una mera narración de acontecimientos políticos; defendiendo, en suma, como el vivista Forner decía, que:—«La historia de la religión, de la legislación, de la economía interior, de la navegación, del comercio, de las ciencias y artes, de las mudanzas

y turbulencias intestinas, le las relaciones con los demás pueblos, de los usos y modo de pensar de éstos en diferentes tiempos, de las costumbres e inclinaciones de los monarcas, de sus guerras, pérdidas y conquistas, y del influjo que en diversas épocas tiene todo este cúmulo de cosas en la prosperidad de las sociedades civiles, es propiamente y debe ser la historia de las naciones (2).

Acepta Vives como definición de la historia el conocido concepto formulado por Cicerón en el libro segundo *De Oratore*, y expone a seguida las causas que han contribuído a la decadencia de aquel género literario: —«Su primera corrupción—dice—consistió en mezclar mentiras con hechos reales», y atribuye tal *depravatio* a los poetas. Estos, que fueron los más antiguos escritores, ganosos del aplauso popular, prefirieron cautivar a los lectores con la brillantez de los períodos y la magia del relato, a proporcionarles fructífera enseñanza con la verídica narración de los acontecimientos pasados.

De aquí la poca escrupulosidad en comprobar la exactitud de las afirmaciones y el fundamento de las noticias, la confusión de las fechas, la ausencia de una puntual cronología, y como corolario el gran número de fábulas que nos ha legado la antigüedad. «Donde unos cuentan sesenta años, otros sesenta mil; donde unos ciento, otros doscientos mil; como en los años Egipcios y Caldeos, en los cuales aquella gente mentía descaradamente.»

A este propósito, como hemos dicho en el capítulo IV, formula Vives un juicio general de los historiadores griegos, en que quedan bastante mal parados, y no con entera justicia, porque si algunos adolecen de los defectos que el humanista español señala, otros, en cambio, deben tenerse por perdurables modelos de crítica y de buen decir, y así lo demostró contra Vives Ge-

rardo Juan Vossio en su libro *De historicis graecis* (3). Refiérese Vives especialmente a Herodoto y a Diodoro Sículo, a quien acerbamente censura:—«ut Herodotus, quem verius *mendaciorum patrem dixeris*, quàm, quomodo illum vocant nonnulli: *parentem historiae;* et Diodorus Siculus, quem nescio cur Plinius dicat dessiisse primum apud Graecos nugari, quum nihil sit eo nugacius.»

Otro de los vicios que con mucho acierto reprueba nuestro humanista en la narración histórica, es la excesiva atención que se concede a los hechos de guerra. Entiende que tales relatos sólo sirven para estimular a cometer otras hazañas semejantes, y encuentra poco justo ensalzar a hombres como Julio César, que tanto exterminio aportaron al género humano con sus guerras, así generales como civiles; y bien mirado—dice—¿qué otra cosa son todas las guerras de los hombres sino civiles?—*At, si quis acutè inspiciat, ¿quid aliud sunt omnia inter homines bella, quàm civilia?*

Trata luego Vives de los historiadores modernos, y critica en ellos el poco esmero que ponen al ocuparse en las cosas antiguas, de lo cual—dice—dan buena muestra el libro *De vitis philosophorum* (4) y el titulado: *Gesta Romanorum moralizata* (5). «¿Qué necesidad había de tantas mentiras? ¡Como si la moralidad que buscaba no pudiera encontrarla en los auténticos hechos de los Romanos!» A los historiadores de sucesos modernos les censura por su escasa imparcialidad. Por eso Justo Lipsio, y después Fray Jerónimo de San José en su *Genio de la Historia*—1561—no quieren que se escriba la historia contemporánea, recelando que produzca malas consecuencias el miedo a los agravios que pudiera originar en los que aun viven o en sus inmediatos descendientes.

No menores defectos reprueba en los historiadores sagrados. Refiriéndose a la *Legenda Aurea* (6), dice:

—«¡Cuán digna de Dios y de los buenos cristianos es esa historia de los santos titulada *Leyenda de oro*, a la cual ignoro por qué razón califican de *áurea*, cuando más bien ha sido escrita por hombre de férrea palabra y plúmbeo corazón—*ferrei oris, plumbei cordis!*—. ¿Qué cosa más hedionda—*foedius*—que semejante libro? ¡Oh cuán vergonzoso es para nosotros los cristianos no haber procurado conservar con diligencia y exactitud la memoria de los hechos de nuestros prestantísimos santos, para conocimiento de la verdad e imitación de su virtud, mientras que los Griegos y Romanos escribieron con tanto cuidado las vidas de sus sabios!»

En algunos historiadores modernos, como los franceses Jehan Froissart (1533-1419), Enguerrand de Monstrelet (1390?-1453) y Philippe de Commines (1445-1509), y el español Mosén Diego de Valera, encuentra Vives cierto mérito, pero condena la omisión que a veces hacen de los sucesos más importantes, y la puntualidad con que refieren insignificantes bagatelas. Censura también su poca discreción al llenar la historia de largos diálogos, insoportables amonestaciones y frigidísimas arengas. Compárales, por último, con los antiguos, y especialmente con Livio, Tácito y Tucídides, sosteniendo la superioridad de los últimos sobre aquéllos. «Iam —dice, refiriéndose a los modernos—*prudentiae* nihil possis illinc haurire; non conciones admiscent, quas iuvet legere; non sententiam suam acute interponunt; non prudenter admonent: sunt in illis, quos modo nominavi, quidam dialogismi, et sermones, et admonitiones loquacissime, et frigidissimae, *ut mirer esse tam patientem ullum stomachum, qui illa possit devorare*, duntaxat quod res insulsae, nullo condimento concinnantur, non eruditionis, non acuminis, aut iudicii, non eloquentiae, et ornatus orationis.»

En lo de alabar a Felipe de Commines, coincide con Vives el ilustre Mélanchthon, quien, en un plan de edu-

cación redactado para Juan Federico, Duque de Stettin y de Pomerania, propone consagrar algún tiempo después de medio día a la lectura, ya de Salustio, ya de Julio César, ya de Commines (7).

Termina Vives la parte que dedica a exponer las causas de la depravación de la Historia, haciendo una ligera crítica de los libros de Caballerías, de los cuales dice que su lectura estraga el espíritu, como ciertos manjares dulces y almibarados el estómago. Entre esos libros menciona dos *españoles:—Amadís de Gaula* (Salamanca, 1508) y *Don Florisando, príncipe de Cantaria* (Salamanca, 1510), dos *franceses:—Lazarote* y la *Tabla redonda;* y uno *italiano:—Orlando* (8).

Al tratar en el libro V *De tradendis disciplinis* de las causas que pueden contribuir a remediar esa corrupción de la Historia, comienza definiendo la *prudencia:* «peritia accommodandi omnia—quibus in vita utimur—locis, temporibus, personis, negotiis». De dos elementos procede la prudencia: del juicio, y de la experiencia de la vida—*iudicio atque usu rerum.*—El juicio no puede enseñarse, porque es una facultad natural, pero que puede limarse y perfeccionarse con la lectura de los buenos autores, como Platón, Aristóteles, Demóstenes, Cicerón, Séneca, Orígenes, San Crisóstomo, San Jerónimo, etc. En cuanto a la experiencia, nace de la propia observación y del conocimiento de las cosas que fueron.

He aquí, aparte de su amenidad, la utilidad que ofrece el estudio histórico. Sin él, no sólo estaríamos en completa ignorancia de nuestro origen, sino que desconoceríamos gran parte de los descubrimientos científicos. Faltando la historia, ¿qué sería, por ejemplo, de la medicina?

Pero si la historia ha de prestar estos servicios, preciso es que se narre con puntualidad y que no se falsifique su concepto, porque es grave error—dice Vives—

imaginar que esta disciplina ha de versar sobre cosas pequeñas o frívolas, cuya investigación supone considerable trabajo y esmeradísima diligeucia, pero cuyo fruto es nulo o insignificante. «*At vero in cognitione historiae minime convenit nos circa frivola et molesta detineri, in quibus laboris est, et curae multum, fructus omnino nihil.*»

Insiste asimismo el humanista en que se conceda menos importancia a las narraciones bélicas de la que suele otorgársele en los libros de historia, pues debe atenderse preferentemente a otros asuntos más en harmonía con la naturaleza humana. *Latius igitur et fructuosius*—dice Vives—*fuerit dare operam togatis rebus.*»

El capítulo segundo, libro quinto, del tratado *De tradendis disciplinis* es de la mayor importancia. En él formula Vives su juicio acerca de los historiadores antiguos y modernos. Recomienda que se lea primero un compendio de Historia Universal, para tener idea general del conjunto de los hechos, y después podrá pasarse al estudio de las historias particulares de los diversos pueblos y épocas. Habla del falso Beroso de Fray Juan Nanui o Annio de Viterbo, en los siguientes términos: «libellus circumfertur Berosi Babylonii titulo de eadem re, sed commentum est, quod indoctis et otiosis hominibus mire allubescit» (9). Menos avisado se mostró Lebrixa, quien reimprimió la colección de Annio, auuque omitiendo los comentarios de Fray Juan y sin añadir nada suyo (10). Menciona los siete libros de las *Décadas* de Tito Livio, recientemente descubiertas en la fecha de la publicación del tratado *De tradendis disciplinis*. Cita entre los historiadores que trataron de cosas españolas al Arzobispo D. Rodrigo, a Lucio Marineo Sículo, a Pedro Mártir de Angleria y a Mosén Diego de Valera—«*quorum multi sunt legi et cognosci non minus digni, quàm plerique de Graecis vel Latinis*».

Esta es la doctrina fundamental de Vives acerca de la historia. Bacon, en el libro segundo de su obra *De dignitate et augmentis scientiarum,* expone ideas análogas.

Para Bacon, la división más exacta que puede hacerse de la ciencia se saca de la de las tres facultades del alma humana: memoria, imaginación y razón; a la memoria corresponde la historia, a la imaginación, la poesía, a la razón la filosofía. La historia es *natural* o *civil.* En la historia natural se narran los hechos de la naturaleza; en la civil los del hombre. La historia civil es de tres especies: 1.ª, historia sagrada o eclesiástica; 2.ª, historia civil propiamente dicha; 3.ª, historia de las letras y de las artes.

El plan trazado por Bacon es mucho más vasto y grandioso que el de Vives. Para el autor inglés, el objeto de la historia literaria es amplísimo. «Se trata—escribe—de revolver en los archivos de todos los siglos, y de investigar qué ciencias y qué artes han florecido en el mundo, en qué tiempo y en qué lugares han sido más o menos cultivadas; señalar con el mayor detalle su antigüedad, sus progresos, sus emigraciones a las diferentes partes del mundo—porque las ciencias tienen sus emigraciones, como los pueblos—; además, su decadencia, el tiempo en que cayeron en olvido y el de su renacimiento; de especificar, con relación a cada arte, la ocasión de su invención; de decir qué reglas y qué tradiciones se han observado al transmitirlas, qué métodos y qué planes se han formado para cultivarlas y aplicarlas; de añadir a esto las sectas y las controversias más célebres que han ocupado a los sabios, las calumnias a que han estado expuestas las ciencias, los elogios y distinciones con que se les ha honrado; de indicar los principales autores, los mejores libros en cada género—*esto lo hizo Vives*—, las escuelas, los establecimientos sucesivos, las academias, los colegios, las

órdenes religiosas, en fin, todo lo que concierne al estado de las letras. Ante todo, queremos—y esto es lo que constituye toda la bondad, y, por decirlo así, el alma de la historia civil—que con los acontecimientos se relacionen sus causas, es decir, que se especifique la naturaleza de las regiones y de los pueblos que han tenido más o menos diposición y aptitud para sabiduría, las circunstancias históricas que han sido favorables o contrarias a las ciencias, el fanatismo y el celo religioso que ha intervenido, los lazos que les han tendido las leyes, y las facilidades que les han procurado, en fin, los esfuerzos notables y la energía que han desplegado ciertos personajes para el adelanto de las letras, y otras cosas semejantes. Todo esto deseamos que sea tratrado, no a la manera de los críticos, perdiendo el tiempo en elogios o censuras, sino haciendo simplemente historia y no mezclando en ella juicios más que con reserva» (11).

Divide Bacon la historia civil en Memorias—boccetos de historia—, Antigüedades e Historia completa. Esta última la subdivide en Crónicas, Biografías y Relaciones. Admite otra subdivisión de la Historia completa en pura y mixta. Al apreciar los defectos de la manera usual de escribir la historia, Bacon no difiere esencialmente de Vives. Los méritos propios del Canciller inglés, en lo relativo a la historia, consisten en los dos extremos siguientes:—1.° En la exposición minuciosa de las condiciones que debe reunir y fines que debe llenar la que él llama *historia natural*, que subdivide por su objeto en historia de las generaciones, de las pretergeneraciones y de las artes, según se ocupe en el estudio de la naturaleza tal como libremente se manifiesta de ordinario, o en el de su disposición anormal, o en el de las obras artificiales. 2.° En el señalamiento minucioso del plan y condiciones de lo que denomina *historia natural*, no con entera propiedad.

Diderot y los autores de la *Enciclopedia*, que tomaron por base para su famosa clasificación científica la formulada por Bacon, le siguieron en lo de considerar la historia de las artes industriales o *Mecánica* como parte de la historia de la Naturaleza.

Los grandes historiadores, especialmente los ingleses, como Buckle (1822-62) y Macaulay (1800-59), siguieron la tendencia de Vives y Bacon en cuanto a la manera de considerar el contenido histórico. Macaulay, en su precioso estudio sobre la *Historia*, describe maravillosamente las condiciones del buen historiador:—«Historiador, tal y como debe serlo, es, en nuestro concepto, aquel que reproduce en miniatura en las páginas de sus libros el carácter y el espíritu de una época, y que no consigna un hecho ni atribuye a sus personajes la menor palabra que no compruebe antes, y que sabe desechar y elegir y combinar tan discretamente, que dé a la verdad el encanto que usurpó la ficción. En sus narraciones se observan las reglas le la perspectiva: unos sucesos están en primer término y otros en segundo, pero cambiando la escala, según la cual los representa, no según la dignidad de los personajes que figuran en ellos, sino según la cantidad de luz que arrojan sobre la condición de la sociedad y la naturaleza humana. Y al propio tiempo que nos muestra la corte, los campamentos y el Senado, nos muestra la nación. No habrá detalle característico de las costumbres, ni anécdotas, ni frase familiar que le parezcan insignificantes, si son eficaces a ilustrar la acción de las leyes, de la doctrina religiosa y de la enseñanza, y a indicar algún progreso del humano espíritu. Ese historiador no describirá solamente a los hombres, sino que los hará conocer en su vida interior. Los cambios que se verifiquen, así en las costumbres como en el modo de ser de los pueblos, los indicará también, no con algunas frases o citas de documentos estadísticos, sino por me-

dio de imágenes apropiadas al asunto y que habrá de poner delante de nuestros ojos a cada línea que vaya escribiendo. Pondrá especialísimo cuidado en las circunstancias que más influencia ejercen y que más contribuyen a la felicidad de la especie humana, en las transformaciones sociales, en el movimiento que hace pasar a los pueblos de la pobreza, de la ignorancia y de la barbarie, al bienestar, a la instrucción y a la humanidad; revoluciones que generalmente se verifican sin ruido, ni tumulto, ni sangre; cuyos triunfos no se alcanzan nunca por la fuerza de las armas ni por votaciones parlamentarias, ni se sancionan por medio de tratados, ni se custodian en archivos, sino que van su camino reposada y tranquilamente, ganando terreno en la escuela, en la iglesia, en el establecimiento comercial y en el hogar doméstico; que las corrientes de la superficie social no dan idea cierta del rumbo que llevan las corrientes inferiores, y así vemos que los pueblos pueden ser desgraciados en medio de las victorias más señaladas, y prósperos en medio de grandes derrotas» (12).

En varias obras aplicó el mismo Luis Vives las ideas antes expuestas, v. gr., en los *Commentaria in XXII libros de Civitate Dei*, y en los opúsculos *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae*, *De conditione vitae christianorum sub Turca*, *De Francisco Galliae Rege a Caesare capto* y *De Europae dissidiis et bello Turcico dialogus*, aparte de las notas *In Suetonium quaedam*, y de algunos trabajos ya examinados.

Las notas de carácter histórico son innumerables en los *Commentaria*. En la imposibilidad de recogerlas todas, haremos mención de algunas. Allí censura las ficciones del Beroso de Annio Viterbiense: —«Libellus circumfetur nomine Berosi Babylonici, qui Ianum dicit fuisse Noam, *eum libellum ego mera somnia narrare*

puto, digna profecto commentis Anianis.» Allí da su opinión sobre los principales historiadores; por ej.: Salustio, a quien califica de *«usurpator veterum vocabulorum»*. Allí censura al autor de la *Historia Scholastica*; hace la historia de los juegos escénicos entre los Romanos; corrige lugares mendosos de los clásicos, y habla con acierto de numerosas cuestiones históricas, como las guerras de Mario y Sila, las fiestas de Ceres, el sentido de los dioses Lares, Lemures y Manes, etcétera, etc.

Una de las particularidades más interesantes de los *Commentaria* es la explicación que suele hacer Vives de las antiguas fábulas. Ya en los libros de *De disciplinis* enalteció luego la importancia de estas últimas; pero en los *Commentaria* trae ejemplos prácticos de su manera de explicarlas, demostrando comprender la verdad de aquella afirmación de Aristóteles en el libro I de la *Metafísica:—«O philómythos philósofós pós estin»*. (Cap. II.) Tal ocurre con la ingeniosa interpretación que da de la fábula de Anfión. Otras veces, sin embargo, se muestra demasiado crédulo, como cuando trata de las predicciones Sibilinas de Virgilio, Ovidio, Lucano y otros. En la *Praelectio in Georgica Vergilii*, y en la *Bucolicorum Vergilii interpretatio potissimum alegorica*, siguió el mismo camino.

En el tratado *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae*, después de algunas consideraciones preliminares en alabanza de la Filosofía, manifiesta Vives el estado de la Ciencia en los albores de la Humanidad, cuando «la Verdad, como dijo Demócrito, permanecía oculta en un profundo pozo». Tiene por primeros que a las especulaciones suprasensibles se consagraron, a aquellos nobilísimos varones conocidos por los Hebreos con el nombre de Profetas, y por otros pueblos con los de Vates, Sacerdotes, etc., entre los cuales se cuentan los

Druidas celtas, los Gymnosofistas indios, los Magos persas, y entre los Griegos, Orfeo, Museo, Lino, Anfión y los Sabios que desde Tales Milesio hasta Pitágoras de Samos, se dedicaron al estudio de la naturaleza de las cosas.

Hace notar la singular importancia atribuída a los estudios astronómicos, y señala su transmisión de los Caldeos a los Egipcios y de éstos a los Griegos, en cuyas antiguas leyendas sobre la constitución del Universo encuentra rastros de aquellos conocimientos. Menciona también los adelautos realizados en la Astronomía merced a los descubrimientos de Tales, Anaximandro y Cleostrato. De la Astronomía pasa a la Música, cita los nombres de sus inveutores, y recuerda la importancia concedida al divino Arte por la Escuela Pitagórica. Expone los progresos de las Matemáticas entre los Egipcios y los Hebreos; y refiriéndose luego a la Medicina, de cuyos más ilustres cultivadores, y especialmeute de Esculapio, habla con relativa extensión, observa de paso cuán fundamental principio de toda filosofía es la sentencia: *Mens sana in corpore sano.*

De la Teología hace grande y deteuido encomio. Califícala de «*purissima philosophiae pars*», y de «*perfectissima sapientia, quae ex ore Altissimi prodiit*». Respecto a la Dialéctica, cousidera como su fuudador a Zenón de Elea y como su perfeccionador a Aristóteles. En cuanto a la Gramática, dice que tuvo en Platón sus priucipios. Concretándose a la Filosofía propiamente dicha, hace notar que Pitágoras, el fundador de la escuela Itálica, fué el primero que se aplicó el nombre de *filósofo*, y que Tales, Jenófanes, Parménides, Zenón, Leucipo, Demócrito, Anaximandro, Anaxímenes y Anaxágoras elevaron estos estudios a un alto grado de esplendor. Sócrates, sin embargo: «*primus philosophiam, in coelis elementisque versanten et divagantem, ad civitatum atque hominum singulorum usus, vitamque de-*

vocavit, ut ea primum mortales scirent quae scire et expediret et oporteret, ne quum alia permulta magna quidem nossent et admirabilia, se ipsos praetermitterent incognitos». Brevemente expone luego Vives la sucesión y tendencias de las tres Academias, contraponiéndolas a la dirección representada por las escuelas Epicúrea y Cirenaica; y finalmente, tratando de la escuela Peripatética, hace un extenso y calurosísimo elogio de Aristóteles, a quien califica de «*philosophorum omnium facilè sapientissimus*». Atribuye a los traductores y comentadores gran parte de la obscuridad que se achaca a las obras del Estagirita, las cuales cree más inteligibles en el idioma original que en las versiones. Enaltece el mérito de los libros de la Física. No elogia menos los de la Lógica—«*quae ars*—dice—*ab codem*—Aristotele—*et incepta et perfecta est*». Refiere al Estagirita la invención de las artes Retórica y Poética, y alaba también los tratados de Moral y de Política. Sostiene, por último, que muchas de las cosas que en Aristóteles nos parecen obscuras y difíciles de comprender, serían patentes y clarísimas para inteligencias más elevadas que las nuestras.

Esta opinión de Vives acerca del Estagirita se ve confirmada más tarde en el opúsculo *De Aristotelis operibus censura*, y desarrollada con algunas modificaciones en el tratado *De causis corruptarum artium*.

Termina el opúsculo con algunas profundas consideraciones acerca del atractivo, utilidad y aun necesidad del estudio de la Filosofía. Son tan bellas, tan admirables, que no resistimos al deseo de transcribirlas literalmente:—

«Itaque quum per totam rerum naturam late fuerimus pervagati, illum tandem, ex visibilibus istis rebus, invisibilem mundi principem, omnipotentem, aeternum, immortalem inveniemus, quem quum noveri-

mus, magno tum animo, atque excelso, quaecumque vanis mortalibus inania afferunt gaudia, despiciemus, tranquillitatem nostras in mentes adducemus tantam, ut nulla posthac agitari tempestatum procella possint, nulla vi de loco illo suo quietissimo dimoveri, nullo fortunae ictu placidissima queat turbari pax, vivemus laeti, vivemus securi, quae profecto, aut nulla est, aut haec est una bene beateque vivendi norma, quod universum genus humanum semper in ore habet, omnibus omni tempore expetit votis, ratio et via, quae ad illam ducit infinities meliorem sempiternam vitam, in qua animus divina origine haustus, cui nec senectus ulla nec mors, onerosi corporis vinculis exsolutus, ad sedes suas et cognita cognataque sidera, summa cum felicitate recurrit: eant nunc alii, et suas titillantes universas voluptates cum huiusce philosophiae vel minimo conferant oblectamento; dicant opes vitae humanae utiliores esse, quum absque illis melius viveretur, sine philosophiae dogmatis, ne vivi quidem possit; asserant homini alius quicquam magis philosophia necessarium, quum sine ceteris rebus homo equidem sit semper, absque philosophia vero fera sit, non homo. ¿Et dubitat quisquam in hac sapientia, in hoc tanto bono, quo amplius, quo praestantius, quo excelsius mortalibus a Deo maximo dari vix poterat, totam impendere aetatem, quam non possit vere consumtam contritamque dicere, sed ad foenus ingens mutuatam? ¿Est ne aliquis, quum haec videat, qui non malit vel paucissimos cum hac vivere dies, quàm sine ipsa diutissimè magnis alioque comitatus opibus, magnaque potentia? quum sit unus dies, bene et ex praeceptis huius, actus, toti etiam immortalitati anteponendus.»

Según se ve, asigna Vives en esta obra al concepto de filosofía una significación muy amplia, equivalente al *«divinarum atque humanarum rerum cognitio»*. Tal

extensión, en medio de la estrechez de límites en que había de circunscribirse la materia, era un grave obstáculo para la buena ejecución del plan. Así y todo, supo Vives desempeñarlo con gran tino y escogida erudición.

Claro es que puesta en parangón su obrita con enciclopedias como las de Brucker, Tennemann o Richter, o con monografías como la rotulada: *Academica, sive de ivdicio erga vervm ex ipsis primis fontibvs*, de nuestro insigne Pedro de Valencia (13), tiene de resultar aquélla muy malparada, pero no hay proporción entre semejantes trabajos y un opúsculo compuesto, como su propio autor declara, «*inter nugandum*». De todas suertes, aunque el tratado *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae* tenga grandes lagunas e imperfecciones, todavía revela en su autor una erudición nada vulgar, y es indudablemente una de las primeras exposiciones sintéticas que poseemos de la historia de la filosofía antigua.

En el opúsculo *De conditione vitae christianorum sub Turca*, combate Vives la opinión le algunos cristianos que aborreciendo la conducta de sus reyes, preferían caer bajo la dominación de los Turcos o de algún otro gobernante infiel, a continuar sufriendo la tiranía de aquéllos. Contra estas manifestaciones expone Vives cuán angustiosa y miserable sería la vida de los Cristianos si ese su insensato deseo se realizara, y al mismo tiempo les estimula a que, perseverando en los principios de la verdadera religión, reunan sus fuerzas para rechazar las incursiones de su común enemigo. Al efecto hace ver que si el fin a que todos tendemos es la eterna felicidad, la única vía que a semejante fin conduce es la verdadera piedad, a la cual pertenece, como declara el Apóstol, obedecer a los Príncipes y a las potestades ásperas o benignas, y rogar a

Dios que todo lo rige para que aquéllos gobiernen sabiamente. A estos principios se oponen varios errores; uno de ellos es entender que la libertad *política* es el derecho de hacer cada uno lo que se le antoje—*quantum libeat*—, como si esto se hubiera practicado nunca o pudiera practicarse alguna vez sin la inmediata ruina de las sociedades. —«¿Quid tu dicis?—manifiesta Vives—¿sita vero est in hoc libertas, quod nihil ad publicum bonum aerario civitatis pendeas, vel Principis fisco? ¿quod penitus sublata sint vectigalia? ¿magistratus vel nulli, vel auctoritate debilitata prorsus et imminuta, ut a privato non differant? ¿quod impune liceat cuivis malefacere? ¿ubi visa est libertas haec? ¿quando audita? ¿quis populus, quae respublica vel punctum posset temporis in tali libertate consistere? ¿an non si omnia omnibus licerent, brevi fieret ut nemini liceret quidquam, et pro Principe uno excluso, sexcenti nascerentur postridie, nec esset ullus, qui se non in illius reponi ac collocari sedem vi, armis, caede omnium peteret ac contenderet?... Contra potius, ea existimatur libertas summa, *legibus ac legitimis magistratibus quiete obtemperare, et bonos se ac moderatos praebere cives, voci legum aut magistratuum praesto esse, et imperiis prompte ac alacriter parêre.*»

Otras causas de tan erradas opiniones son: el gran número de guerras, que ha debilitado el amor mutuo entre los pueblos Cristianos, y el olvido de la Religión, porque «no faltan quienes se dicen cristianos, no por amor a la piedad o por su profesión de vida, sino a manera de sobrenombre, por haber nacido entre cristianos, no de otro modo que se podrían llamar romanos, cartagineses o escipiones», a lo cual contribuye la seguridad de que tanto tiempo ha disfrutado el mundo cristiano, con detrimento de aquel fervor que suele dominar en los períodos de tribulación y de prueba.

Si, pues, los Cristianos se vieran sujetos al yugo de

los Turcos, pronto se sublevarían sus ánimos ante las continuas ofensas de que su Religión sería víctima, y se repetiría el ejemplo de los Macabeos. Por otra parte, ¿qué podrían esperar los cristianos de semejantes señores? «por cierto, no *riquezas, honores ni dignidades*, porque ¿quién concede esto a unos *perros* como seríamos nosotros para ellos? ¿qué *libertad* habría bajo tales señores, cuando ni siquiera disfrutan de ella los de su misma nación y secta? Del cultivo de las *letras* no habría que hablar. La *piedad* misma estaría en peligro; ¿qué quedaba pues? ¿fabricar una nueva naturaleza de la cual disfrutarán estos locos bajo el imperio de los Turcos?»

Discútese acerca de si ha llegado íntegra a nosotros la vida de Julio César escrita por Suetonio. Entienden unos, fundándose en la manera como comienza esa obra, que faltan los primeros párrafos, en los cuales se narraría la ascendencia y la infancia de César. Juzgan otros, entre ellos Casaubon, que la *Vida* está completa, pues dada la celebridad del biografiado no había necesidad de consignar tales circunstancias. Creyendo Vives lo primero, ideó suplir lo que entendió que faltaba en la obra de Suetonio, procurando imitar con la mayor fidelidad el estilo del historiador latino. Divídense las adiciones en tres breves párrafos, en los que se trata de la *gens Iulia*, de la familia de los Césares, y del nacimiento y educación de Julio César.

El opúsculo *De Francisco Galliae Rege a Caesare capto*, como el *Dialogus de Europae dissidiis et bello Turcico*, y los *De pacificatione*, *De Europae statu ac tumultibus* y *De Pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum Regem*, antes mencionados, se refiere a sucesos políticos contemporáneos.

En el *De Francisco Galliae Rege a Caesare capto*, escrito en forma de carta a Enrique VIII, manifiesta Vi-

ves que los sucesos acaecidos pueden dar de sí dos enseñanzas importantes: primera, cuán poco debe confiarse en la suerte de la guerra; segunda, de cuántos males es fuente a veces para la Humanidad la ciega ambición o mal aconsejado atrevimiento de un solo hombre:—«*quantum regno universo, tot gentibus ac populis, noceat hominis unius vel ambitio caeca vel audacia inconsulta.*»

Según aparece de la lectura de la carta, el propósito de Vives al escribirla fué aconsejar al monarca inglés que se uniera con Carlos V para llevar la tranquilidad al ánimo de los franceses, y persuadirles de que no presenciarían en adelante nuevas escenas de desolación. En la primera parte hemos hablado del contenido de este opúsculo.

En el *De Pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum Regem, deque optimo regni statu,* expone Vives más meditadas consideraciones. Por lo mismo lo hemos examinado al tratar de las ideas políticas de Vives.

Dos partes pueden distinguirse en el *Dialogus de Europae dissidiis et bello Turcico:* histórica la una, filosófica o moral la otra. Los interlocutores son:—Minos, Tiresias, la Sombra de Escipión y dos personajes a quienes da Vives los significativos nombres de:—*Basilius Colax* (Adulador de Reyes) y *Polypragmon* (Enterado de muchas cosas). Minos y Tiresias piden noticia a Polypragmon acerca del estado del mundo, y el interrogado les satisface dando cuenta de los principales acontecimientos acaecidos durante los primeros años de la XVI.ª centuria. Colax interviene algunas veces para defender la mala causa. La Sombra de Escipión manifiesta su autorizado juicio acerca de las guerras emprendidas por los Príncipes cristianos, y por último Tiresias formula su sentencia respecto a la marcha de los sucesos políticos, e indica los medios más adecuados para poner fin a tan universal agitación.

Con arreglo a este plan, trae a la memoria Vives

acontecimientos tan diversos como: el origen de la guerra de Nápoles desde los tiempos de Alfonso de Aragón; la expugnación de Constantinopla por los turcos; la conquista de Grecia, Macedonia, Eubea y las islas del mar Egeo, por los mismos realizada; la sucesión de las guerras de Nápoles en tiempo de Carlos VIII y Luis XII de Francia; las empresas de los Pontífices Julio II y León X; las campañas de Lombardía; las contiendas surgidas entre Carlos V y Francisco I con motivo de la sucesión al Imperio de Alemania; la invasión de Navarra por el Rey de Francia, la toma de Fuenterrabía, el levantamiento de las Comunidades, la Liga Santa, la toma de Rodas por los Turcos, la devastación de Hungría, por Suleimán II y los demás sucesos de la guerra de Italia hasta 1526.

He aquí cómo describe Polypragmon el estado social de la época:—«En ningún tiempo ni nación fué tanta la discordia como hoy entre los cristianos. Antiguamente había enemistad entre Asiáticos y Europeos, en razón de hallarse divididos por los mares. Había también rivalidad entre poderosos Estados como Lacedemonia y Atenas, Cartago y Roma, o entre aquellos que contendían por límites territoriales; pero ahora reina entre las distintas provincias un odio tan público e irreconciliable, que ni puede aplacarse con beneficios, ni cesar o extinguirse con mediaciones. El Italiano desdeña a los Transalpinos como si fuesen bárbaros. El Francés desprecia el nombre de Inglés, y éste, por su parte, no tiene en gran estima a los Escoceses ni a los Franceses. Los desastres causados por las crueles guerras que los últimos y los Españoles han sostenido, dejaron en los corazones de los combatientes abundante semilla de aborrecimiento. Y ¡ojalá se concretase a estos límites la discordia! Pero ahonda más: hasta las ciudades sometidas a una misma autoridad disienten por un poco de agua o por un pedazo de tierra; dentro

de las ciudades pelean los diversos partidos: Colonnas y Ursinos en Roma, Adornos y Fragosos en Génova, Aragoneses y andegaveses en Nápoles, Velascos y Manriques en España. Contiendas en las cuales lúchase ciega y encarnizadamente. El padre lega sus odios a los hijos, y así, más que hacerse, *nacen* ya enemigos. El lugar determina también enemistades: el hermano nacido en tal barrio es contrario del que vió la luz en otro cuartel, y, si la ocasión se presenta, sacará la espada sin reparo contra el hijo de su propio padre. Los seglares odian a los clérigos, la plebe a los poderosos, los súbditos al que gobierna, y éste por su parte tampoco ama al pueblo. En las escuelas, en el campo de la Filosofía, donde parece que debieran tener su asiento la moderación y la modestia, la paz, el sosiego, la tranquilidad y la paciencia, reinan enconados odios entre los amantes de la lengua latina y los de la griega, entre los dialécticos y los filósofos, entre aquellos que gozan con la disputa y los que se deleitan con la tranquilidad de los estudios. Y ¿qué diré de los consagrados a unas mismas disciplinas? Por el más leve discutimiento deséanse plagas y muertes. Surgen así multitud de sectas, algunas de las cuales siguen a Tomás de Aquino, otras a Escoto, otras a Occam. Que se aborrezcan tanto luteranos y antiluteranos no me sorprende. Lo que me sorprende y me duele *es verles tan enemigos los unos de los otros que prefieren verse muertos a verse corregidos*, y en verdad que no da a entender otra cosa su manera de proceder. Ni siquiera entre los luteranos hay paz, con tener ellos siempre en boga las palabras: *fe*, *evangelio*, *caridad*. Aun entre aquellos que hacen profesión de fraternidad y se dan el nombre de *hermanos*, ¡cuánta división hay! Mejor dicho, ¡cuánta odiosidad! El fraile está contra el mendicante, el minorita contra el dominico, el claustral con-

tra el observante; ¡cuántas expulsiones, injurias, amenazas y persecuciones!»

Ante tan enérgica pintura de los males de la época, ya puede suponerse cuál será la opinión de Vives tocante al proceder de los Estados. Así clama indignado, como Ulrico de Hutten (14), contra la conducta de la desenfrenada soldadesca, no perdonando a sus mismos compatriotas, de quienes dice:—«Hispani tum milites, nullis aliis cedunt improbitate, duritia oris, atrocibus dictisque factis, nescio an ex tanta continuatione victoriarum». Condena—como ya lo hizo antes en la carta al Papa Adriano VI y en los comentarios *De civitate Dei*—las guerras entre cristianos, estimándolas fuente copiosa de muertes, rapiñas, incendios y multitud de crímenes y desastres. Entiende Vives que Italia es la causa de las más empeñadas guerras que ha presenciado Europa.

—«¿Por qué, pues—pregunta Minos—no se le ceden a los Italianos, y no se abandona, desde luego, una cota tan perjudicial para el que la posee?

—Nada sería más conveniente para Españoles y Franceses, ¡oh Minos!—responde Tiresias—¡ojalá convinieran en ello los Transalpinos! En tal caso, aquellos dos pueblos, mejor dicho, toda la cristiandad, tranquila, satisfecha, floreciente en fuerzas y en riquezas, unida entre sí, viviría mejor y podría oponer al Turco formidables fuerzas. Temo, sin embargo, que antes de conseguir nada, los mismos italianos que anhelaran expulsar a los extraños, y que para procurar este fin tomaran las armas y organizaran ejércitos, luego de haberse quedado solos pasarían de nuevo los Alpes y pedirían ayuda al español o al francés para sujetarse a su soberanía.

—¡Cómo! ¿Acaso no saben gobernarse a sí mismos?

—Sí, saben; y aun gobernar lo ajeno, porque son gente de singular ingenio, y no carecen de cordura,

prudencia y experiencia de la vida, ni son de los últimos en arrojo o en el arte de la guerra; pero están destrozados por facciones y divididos por odios irreconciliables, circunstncias todas bastantes para dar al traste con las ciudades y los imperios de más firme constitución. Tal es la enemiga de los unos contra los otros, que, no digo a un hombre, a un perro aceptarían por rey y señor antes que a un compatriota. Prefieren servir al español, al francés o al alemán, a obedecer a sus conciudadanos.»

Esos rencores y esas guerras quiere Vives que se conviertan contra el turco, cuyos progresos ponen ya en peligro a la cristiandad. Con tal objeto aboga por la organización de aquellos *syncretismos* o comunidades que formaban los pueblos antiguos y de que han dado ejemplo los modernos cuando excepcionales circunstancias han exigido la unión para contrarrestar las fuerzas de un común enemigo. Tal hizo Grecia contra Persia.

Al terminar su diálogo aconseja el filósofo valentino solicitar de Cristo la paz y el perdón de tanto delito, para que, depuestas las armas, terminen también las contiendas y los ultrajes, y reinen el amor y la mutua benevolencia. En cuanto a lo humano—añade Vives—, quizá sanáramos de tan grave mal *si los dos jóvenes*—Carlos V y Francisco I—, contentos con los extensos dominios que poseen, vinieran en vivir amigos y acordes, o si en caso de querer acrecentar sus reinos, hicieran la guerra al extraño y enemigo en religión antes que al vecino y al unido con ellos mediante los vínculos de la sangre y del espíritu. *El tercero*—Enrique VIII—creo yo que no habría de ser obstáculo para la estabilidad de la concordia, pues ha llegado a enviar a Hungría un socorro, poco importante y útil a la verdad, pero con piadoso y excelente ánimo ofrecido. Hizo lo que pudo, y, aunque alejado de estas contiendas, dado el apartamiento de su isla, entendió, sin em-

bargo, que debía intervenir en aquella guerra emprendida en remotas comarcas contra las huestes musulmanas.»

Expresiones hay en el diálogo que quizá sorprendieran si no se tuviese en cuenta la libertad de criterio que distingue a Luis Vives. Esto, por otra parte, acrecienta el interés histórico del opúsculo *De Europae dissidiis et bello Turcico*. Refiriéndose, por ejemplo a la conducta de los Príncipes, tienen Colax y Minos el siguiente coloquio:

«*Col.*—No des rienda suelta a la lengua, porque no debe hablarse temerariamente de los Reyes. Todos son varones probos.

Min.—Y sin embargo, viven pésimamente.

Col.—Pero son *los mejores*, aunque vivan mal.

Min.—¿Luego a ellos les será permitido obrar mal, y a nadie se le ha de consentir manifestarlo?»

Más adelante, al oir el relato de las campañas de Carlos VIII de Francia, exclama Minos:

«Acuérdome de él. Pero dime: ¿cómo un animalillo—*animalculus*—tan enteco, tan deforme y que tan pronto había de morir, pudo suscitar tantos conflictos?»

Pero Vives, que no era un iluso como lo fué el Abate de Saint Pierre, ni un utopista como Kant, Tolstoi o alguno de los modernos evangelizadores del Derecho Internacional, sabía muy bien lo que podía esperar del inquieto espíritu de sus contemporáneos. Así lo revela la irónica conclusión del diálogo:

«*Min.*—¿Crees tú, Tiresias amigo, que atenderán tus exhortaciones y escucharán tus vaticinios?

Tir.—Lo harán o no lo harán—*aus facient aut non facient*—.

Min.—¡Bueno está eso! He ahí tu costumbre. Desa manera no te equivocarás nunca.

Tir.—Por eso lo digo. Una cosa te aseguro, sin em-

bargo: que si no lo hacen, vendrá un día—¡ojalá no sea pronto!—en que desearán haberlo hecho—y entonces, ¡ojalá no sea ya demasiado tarde!»

En lo expuesto se sintetiza el criterio histórico de Vives, adoptado luego por Sebastián Fox Morcillo en su *De Historiae institutione dialogus*, publicado en 1557, y por Juan Costa, que tanto sigue a Fox Morcillo, en sus *De conscribenda rerum Historia libri duo*—1591—. También tomó indudablemente de Vives Juan de Valdés la idea de su *Diálogo de Mercurio y Carón*, escrito en la segunda mitad del año 1528. La misma inspiración siguió Alonso de Valdés para su *Diálogo de Lactancio y un Arcediano*, escrito hacia 1527. Valdés quiso representar, en nuestra opinión, en la persona del Arcediano del Viso a Francisco de Salazar, colega en Roma del famoso Secretario Juan Pérez (15). Parécenos también que, tanto en uno como en otro *Diálogo*, puso mano Juan de Valdés.

Es evidente que Luis Vives pudo ampliar su idea acerca de la historia, pero la obra que emprendió era demasiado vasta para darle lugar a explanaciones. Así y todo, sentó tres principios fundamentales: 1.º Contenido *social* de la Historia. 2.º Escrupulosa exactitud en los hechos, sin llegar a *minuciosidad* en los detalles. 3.º Forma elegante y amena, que no asuste ni se haga aborrecible al lector. Después, lo que a Vives preocupaba era más bien la crítica de lo existente, el señalamiento de los defectos de que adolecían los diversos historiadores. Había en su tiempo mucho que destruir, mucho que aniquilar. Tampoco es hoy enteramente positiva la función del filósofo.

CAPITULO XIII

Las doctrinas de Vives en España y en el extranjero

«Inspíranme tal tedio las escuelas—escribía Vives a Erasmo en 15 de agosto de 1522—, que preferiría cualquier cosa a volver a semejante inmundicia—*sordes*—y andar de nuevo entre muchachos.» Dedúcese de tales palabras que nuestro humanista era refractario a la enseñanza oral. Sin embargo, pocos maestros hubo en aquella época cuyos discípulos fueran tales y tan insignes como los que tuvieron la dicha de escuchar las enseñanzas del filósofo valenciano. Lo solicitado que para estas funciones fué Vives por magnates como Guillermo de Croy, el Duque de Alba, la Marquesa del Zenete, Lord Montjoie y por Reyes como Enrique VIII de Inglaterra y Catalina de Aragón, prueba que, a pesar de las protestas en un principio referidas, reunía excelentes condiciones de preceptor.

Entre los muchos discípulos que tuvo Vives fué sin duda el más ilustre la Princesa María, hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón, Reina después—sucesora de Eduardo VI—con el nombre de María I. A esta Princesa dedicó Vives, como hemos dicho en otra ocasión, la obra titulada *Satellitium animi, sive symbola*—1524—y también para la enseñanza de María de Inglaterra escribió el humanista la primera carta *De ratione studii puerilis*—1523—.

El Cardenal Guillermo de Croy, monje benedictino, Obispo de Cambray, Arzobispo de Toledo, fué también

—como sabemos—discípulo de Luis Vives. A excitación del primero escribió éste las *Meditationes in septem psalmos quos vocant Poenitentiae*—1518—que dedicó a su joven alumno.

Recibieron también las lecciones de Vives: Carlos Montjoie, hijo de Lord Guillermo de Montjoie—discípulo que había sido de Erasmo—; la ilustre dama doña Mencía de Mendoza, Marquesa del Zenete y Princesa de Calabria (1); el insigne helenista Diego Gracián de Alderete, traductor de Jenofonte, de Tucídides y de Plutarco, y Secretario que fué de Felipe II (2); el ya citado poeta Fernando Ruiz de Villegas (3); el distinguido teólogo Pedro Maluenda; los eruditos Nicolás Vottonio y Jerónimo Ruffald, de cuyas dotes habla Vives con elogio en el diálogo *Veritas fucata, sive de licencia poëtica;* y el gran humanista valentino Honorato Juan (1507-1566), nombrado en 1554 preceptor del desgraciado Príncipe Don Carlos (4) y en 1564 Obispo de Osma. Fué Honorato Juan el discípulo predilecto de Vives. Repetidas veces manifestó el último el cariño que a Honorato Juan profesaba y las grandes esperanzas que tenía en la futura gloria del inteligente joven. Uniendo Gil Polo en su celebrado *Canto de Turia* los nombres de maestro y discípulo, dijo:

«Mas no mireis la gente embravescida
con el favor del iracundo Marte;
mirad la luz que aquí vereis nascida,
luz de saber, prudencia, ingenio y arte;
tanto en el mundo todo esclarescida,
que ilustrará la más oscura parte:
Vives, que vivirá mientras al suelo
lumbre ha de dar el gran señor de Delo.

Cuyo saber altissimo heredando
el *Honorato Juan*, subirá tanto,
que a un alto Rey las letras enseñando,

dará a las sacras Musas grande espanto:
parésceme que ya le está adornando
el Obispal cayado y sacro manto:
¡Ojalá un mayoral tan excelente
sus greyes en mis campos apasciente!»

No han faltado escritores que han afirmado que fué Vives maestro del Emperador Carlos V, de Felipe II y aun del Príncipe Don Carlos. Lo último es un evidente absurdo, pues el Infante Don Carlos nació en 1545 y Vives había fallecido en 1540 (5). Respecto de la primera afirmación (6), carece de sólido fundamento, pues es sabido que los maestros del nieto de Maximiliano fueron Adriano de Utrecht y D. Luis Cabeza de Vaca. Por último, la especie de que Luis Vives fué preceptor de Felipe II, defendida por el Jesuíta Teófilo Raynaud, también carece de pruebas. Por otra parte, lo que la historia dice acerca de esta materia es que Felipe II tuvo por maestro al profesor salmanticense Juan Martínez Silíceo, y por ayo al Comendador Mayor de Castilla D. Luis de Zúñiga.

Tuvieron intimidad con Vives muchos de los literatos más eminentes de su época. Tales fueron, entre otros, Desiderio Erasmo, Tomás Moro, Guillermo Budeo, Tomás Linacre, Damián de Goes, Juan de Vergara, Juan Maldonado, Alonso de Virués, Juan Gélida (7)—llamado por Vives *alter nostri temporis Aristoteles*—, Francisco Graneveld, notable jurisconsulto y consejero del Emperador Carlos V, D. Francisco de Mendoza y Bobadilla, Obispo de Coria, Juan Andrés Strañi, Gonzalo Tamayo, Juan Martín Población y Juan Justiniano (8)—el traductor del tratado *De institutione feminae christianae*.

Al hablar de las doctrinas de Vives hemos ido exponiendo en cada caso particular la influencia de las

mismas, singularmente por lo que respecta al experimentalismo baconiano y a la reforma crítica Kantiana.

Que Bacon conociera la producción de Vives, cosa es, a nuestro juicio, muy verosímil. El *Novum Organum scientiarum* no apareció hasta 1620, y ya en 1612 había salido a luz en Oxford una nueva edición de los doce libros *De disciplinis, cuiusdam studiosi Oxonioniensis annotationibus illustrati,* edición que pudo llegar, mejor aún que las precedentes, a noticia del Canciller.

Pero, sea de esto lo que quiera, el hecho es que apenas se halla una idea de las que más han contribuído a realzar la reputación científica del Canciller inglés, que no hubiera sido antes objeto de la enseñanza de Vives. ¿Será novedad del autor del *Novum Organum* la crítica del principio de autoridad? No cabe sostenerlo, porque tal afirmación de libertad filosófica es característica de los más notables pensadores del Renacimiento, de esos que con manifiesta impropiedad han sido llamados filósofos *independientes*, como si hubiera algún filósofo digno de este nombre que no lo fuese. Considera Vives como fundamental exigencia de la investigación científica el asentir a los dictados de la razón antes que al principio de autoridad: «*Studiosi intelligant, illos* (philosophos) *fuisse homines, et falsos saepe in rebus apertissimis, ut rationi potius assuescant consentire, quam humanae auctoritati*»; «*Neque vero ipse aequari me antiquis illis postulo, sed rationes eorum comparari cum meis, ut tantum mihi habeatur fidei, quantum ratio mea evicerit*»; «*Porro de scriptis magnorum auctorum existimare multo est litteris conducibilius, quàm auctoritate sola acquiescere, et fide semper aliena accipere omnia.*»

No empleó Vives los calificativos de *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*, *idola theatri*, que Bacon usa

para designar las falsas nociones que invadiendo la inteligencia humana suscitan obstáculos a la obra de la restauración científica y a la exacta interpretación de la naturaleza, pero escudriñó con la mayor exactitud esos prejuicios y procuró manifestar sus causas. No hizo tampoco Vives objeto preferente de su estudio, como Bacon, el progreso de las ciencias naturales, pero marcó los derroteros que la observación y el método experimental habían de seguir, en términos que quitan gran parte de su novedad a las afirmaciones del Canciller inglés, y aun a las modernas teorías de Claudio Bernard tocante al procedimiento de investigación de aquellas ciencias (9). Reputa nuestro humanista como una de las principales causas de la decadencia científica la superficial observación de los fenómenos naturales (10), y recomendando la detenida consideración de los mismos, escribe: «*ideo primum inter haec obtinebit locum expositio quaedam, et velut naturae totius pictura, coelorum, elementorum, et earum rerum quae sunt in coelis, quaeque in elementis, igne, aëre, aqua, terra, ut non aliter summa quadam sit comprehensa delineatio, atque orbis universi descriptio.*»

Juzga Bacon que la dialéctica usual conduce más bien a perpetuar los errores que se dan en las nociones vulgares, que al descubrimiento de la verdad. Pues antes, y con mayor detenimiento que Bacon, había manifestado otro tanto Vives en la epístola *In pseudo-dialecticos* y en el tercer libro *De causis corruptarum artium*. Afirma Bacon que la corrupción del lenguaje, influyendo en el concepto correspondiente, ha determinado multitud de errores e innumerables y vanas controversias *(idola fori)*; ahora bien, Vives, en el cuarto libro *De tradendis disciplinis*, había declarado ya que: «*vocabula non sunt in natura satis apta; qaandoquidem populus, a quo manat sermonis copia, rerum essentiam, naturam, vim non capit, unde vera et ma-*

xime propria appellationum ratio deberet proficisci.» El concepto de las *leyes legum* que trae Bacon en su tratado *De fontibus iuris*, no es en el fondo otra cosa que el de la *aequitas (anima legum*, que decía Vives) con la cual sienta el filósofo español las bases de la Filosofía del Derecho en el opúsculo *Aedes legum*, en la *Praelectio in leges Ciceronis* y en el libro *VII* De *causis corruptarum artium.* Otro tanto decimos de la teoría pedagógica de Bacon, muy inferior en todas sus partes a la de nuestro gran humanista.

Otros muchos elementos hay para precisar aún más esa inmediata relación que media entre Bacon y Vives, y para estimar también al último como precursor señalado del moderno positivismo. Las repetidas censuras que nuestro humanista dirige a los que, en vez de guiarse por una observación atenta de las cosas, pretenden penetrar todas las obscuridades y dar con la clave de todos los secretos de la naturaleza, la punzante ironía con que critica a los que llama *ingenia metaphysica*, la constante tendencia que muestra a buscar la aplicación experimental de los conocimientos, demandando al erudito que reduzca *speculationem in exercitium... in bonum publicum..., in utilitates hominum;* el carácter eminentemente práctico de su Moral, son circunstancias que inducen a suponer la mencionada conexión.

Es patente, sin embargo, que aunque la precedencia de la reforma vivista disminuya en gran parte el mérito de la *instauración baconiana*, no destruye por completo su importancia ni su relativa originalidad. Siempre tendrá Bacon la gloria de haber insistido como ninguno en la eficacia del método experimental, influyendo poderosamente en el progreso de las ciencias físicas y aportando también, como hace notar Dugald Stewart, un gran número de exactas observaciones acerca de los fenómenos intelectuales. Pero no cabe desco-

nocer que Bacon exageró el valor de su empresa, y que todavía fueron más hiperbólicos e indiscretos los elogios de que tan pródiga fué la Enciclopedia para con el Canciller inglés.

En dos puntos échase de ver principalmente la exageración a que nos referimos: en lo relativo a la inducción, y en lo que toca a la filosofía aristotélica. Bacon ensalza siempre la inducción a expensas del silogismo, olvidando que aquélla es, en último término, un verdadero silogismo (aunque imperfecto), y que de todas suertes no puede ser el único camino de la elaboración científica. Por otro lado, la crítica que Bacon hace de la filosofía de Aristóteles tiene, como la de Ramus, mucho de arbitraria e injusta, mientras que Vives sabe discernir los defectos de las excelencias, y reconocer en el autor del *Organon* el incomparable genio que sus obras revelan.

Heine, Hause, Arnaud, Pade, Parmentier, y señaladamente Lange, han probado la influencia pedagógica de Vives en las doctrinas educativas de Amós Comenio, Neandro, Wolf, Ratich, Trotzendorf, Schwarz, Sturm (11), Locke y Rousseau sin olvidar en Inglaterra a Elyot, Aschain, Mulcaster y Milton (12).

La reforma pedagógica tenía también importantísimos precedentes en España. Basta recordar, en comprobación de tal aserto, el precioso opúsculo *De liberis educandis,* de Antonio de Lebrija, y el tratado *De arte, disciplina et modo alendi, et erudiendi filios, pueros et iuvenes* compuesto por Rodrigo Sánchez de Arévalo. En estos libros debe buscarse la raíz de las doctrinas de Vives acerca de la disciplina de la infancia, la importancia y regulación de los ejercicios corporales, las cualidades morales del preceptor, y el valor de la educación en las escuelas públicas respecto de la que se da en el hogar doméstico.

Pero como ambas obras permanecieron inéditas, ex-

plícase la circunstancia de que sólo de contadas personas fueran conociads. No así las de Vives—aunque tampoco las doctrinas del humanista valenciano fueron tan apreciadas en España como merecían—. Prescindiendo de la influencia vivista que se trasluce en el opúsculo *De philosophici studii ratione,* de nuestro Fox Morcillo, en las ideas acerca de la significación de los estudios filológicos expuestas por el Brocense en el primer capítulo del libro I de su *Minerva*, y en algunas disertaciones pedagógico-lingüísticas de Lorenzo Palmyreno (13), hay dos pedagogos españoles del siglo XVI a quienes trascendió notablemente aquella influencia: Pedro Simón Abril en el prefacio de sus libros *De lingua latina* y en sus *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas* (14), y el jesuíta Juan Bonifacio, en sus *Christiani pueri institutiones* (1575) (15).

El influjo de las teorías del humanista español eu las de los principales pedagogos, singularmente en los anteriores a Pestalozzi, es manifiesto.

Lo mismo Vives que Amós Comenio y Pestalozzi, consideran el sentimiento religioso como base y fin supremo de la educacióu; quieren que se tengan en cuenta las disposiciones naturales del niño, que se dé a la enseñanza carácter intuitivo, que se procure excitar la atención de los discípulos, que el maestro sea afable, que se dé importancia al estudio de la lengua materna, que se emplee lo menos posible la coacción, que se use con precaución de los libros paganos, que se conceda la debida importancia a los ejercicios corporales, que se procure colocar las escuelas al alcance de los pobres, que se comience temprano la educación, que se dé a los niños buenos ejemplos y se expulse de la Academia a los escolares peligrosos para la moralidad de sus camaradas, que se ponga especial cuidado en la educación de las niñas, que las madres lacten a sus

hijos por sí mismas (principio sustentado también por Lebrija en el tercer capítulo de su opúsculo *De liberis educandis)*; y análoga conformidad se echa de ver en otras cuestiones, como en la tendencia realista de Comenio, y en su concepto de la natural disposición del hombre para la sabiduría y la virtud.

Relaciónase Sturn con Vives por su común sentimiento acerca de los defectos de la educación tradicional, de la conveniencia de los recreos y ejercicios corporales, de la pronunciación exacta y pura del latín, de la imitación de los modelos literarios, de las notas o apuntes diarios, de las conferencias periódicas entre profesores de la repetición de las lecciones, del trato afable del maestro, de su amor desinteresado a la ciencia, del examen individual de las condiciones de los alumnos, etc.

Miguel Neandro, como Vives, juzga indispensable que preceda el estudio de la gramática al de la filosofía. Jerónimo Volf entiende, como nuestro humanista, que el estudio de los idiomas sólo es un medio para el conocimiento de los conceptos en ellos expresados, y que la educación debe perseguir un fin moral.

Todavía es más señalado el influjo de Vives en los pedagogos ingleses de los siglos XVI y XVII que en los alemanes Mr. Croft, que ha publicado en 1883 una nueva edición de *El Gobernador (The boke named the Gobernour)*, libro escrito en 1531 por el pedagogo inglés Tomás Elyot, afirma que Vives y éste último se conocieron, y expone su común opinión acerca de la necesidad de un Diccionario latino-vulgar. Coinciden asimismo Vives y Elyot en cuanto a los autores que deben leer los jóvenes. «Los planes de ambos—advierte Parmentier—son gigantescos; podría decir con Milton que la enseñanza que proponen no es un arco que puede manejar cualquier advenedizo, sino que exige nervios de la fuerza de aquellos que Homero da a Ulises.»

Mulcaster, en sus *Positions*, invoca en muchas ocasiones la autoridad del humanista valenciano, a quien llama *el sabio español (the learned Spaniard)*. Coinciden Mulcaster y Vives en su opinión sobre el emplazamiento de las escuelas.

Para Milton, como para Vives, desempeña la educación un papel reparador: el de rehacer en nuestra alma lo que la culpa de nuestros primeros padres destruyó.

En cuanto a Locke, no sólo le une con Vives su opinión acerca del carácter práctico que la enseñanza debe revestir, sino su idea de que los maestros deben atender principalmente al temperamento especial de los niños, principio que algunos han considerado como original de Locke, cuando mucho antes lo expusieron Vives y Huarte de San Juan.

D. Gregorio Mayans y Císcar (16), D. Antonio Piquer y D. Juan Pablo Forner, son los tres principales representantes de la doctrina vivista en España durante el siglo XVIII, según hemos podido comprobar en diferentes lugares de esta obra.

Pero no hay relación más inmediata que la mantenida por Vives con la escuela escocesa. Así como no recordamos que Bacon cite una sola vez a Vives en sus obras, aunque indudablemente tuvo noticias de él, Reid, Dugald Stewart y William Hamilton le citan con grande elogio. La doctrina del conocimiento de Reid debe mucho a las ideas de Vives sobre las *anticipationes o informationes naturales*, y se encuentra en ambos pensadores la misma inclinación a las investigaciones psicológicas, el mismo amor al método de observación, idéntica opinión acerca del valor del juicio natural o espontáneo.

La escuela escocesa ha tenido en España, durante el siglo XIX, representantes de gran mérito. Baste rememorar, entre otros, a Martí de Eixalá, a D. Pedro

Codina y Vilá—cuyas *Lecciones de Psicología y de Lógica*, publicadas en 1857, son una verdadera joya—, a D. José Joaquín de Mora—conocido autor de los *Cursos de Lógica y Etica según la Escuela de Edimburgo*, 1845—y al inolvidable maestro D. Francisco Javier Lloréns y Barba (17). Pues en todos ellos se transparenta la influencia vivista. Martí de Eixalá aprecia con tino las doctrinas de Vives en su Apéndice al *Manual de historia de la filosofía* de Amice (18); D. José Joaquín de Mora proyectó una biografía de Vives que no llegó a escribir, y el Doctor Lloréns dejó a punto de terminar una traducción castellana del tratado *De anima et vita.*

....

CONCLUSION

Vives como filósofo, como humanista y como pedagogo

Hemos analizado hasta el presente, con el posible detenimiento, las distintas producciones de Luis Vives. Procede ahora recoger las notas diseminadas en los anteriores capítulos, para determinar sintéticamente las líneas generales de la doctrina de nuestro pensador.

Tres principales influencias se observan en la doctrina filosófica y pedagógica de Vives: el cristianismo, la filosofía aristotélica, y el criticismo representado por todo el Renacimiento. Examinemos cada uno de estos factores.

A) *Cristianismo.*

Constituye el fondo, la base primera de tóda la doctrina vivista. Vives es un filósofo cristiano, eminentemente cristiano. Pero su piedad no es formalista, intolerante ni fanática, sino suave, sincera, profunda y

caritativa, enemiga de toda contención y discordia, opuesta por completo a cuanto signifique violencia; piedad, en una palabra, como aquella de la cual dice San Pablo *(I Corint.* XIII, 4-8) «que es paciente y benigna; que no tiene envidia, ni obra precipitadamente; que no se envanece, ni se comporta indecorosamente; que no busca su propio interés, ni se irrita, ni pone a otros en cuenta su mal; que no se goza en la iniquidad, sino en la verdad; que todo lo sobrelleva, todo lo cree, todo lo espera y todo lo soporta».

Sin tener cuenta con esta levadura cristiana, sería de todo punto imposible la explicación exacta de la doctrina vivista. Según más de una vez hemos observado, descansa la última, como la reforma Socrática, sobre la base de la Moral, y la Moral, digan lo que quieran determinadas escuelas, tiene por primordial e imprescindible fundamento la idea de Dios.

Este carácter ético que distingue a la doctrina vivista trae consigo dos importantes consecuencias:

a) El predominio de la tendencia pedagógica y el excepcional valor que bajo este respecto tiene el sistema de Vives. Antes que metafísico, antes que humanista, antes que teólogo, Vives es moralista y pedagogo. Profesa la creencia de que los conocimientos deben servir para la vida, y de que el perfeccionamiento de la última debe constituir el objeto principal y constante de nuestros esfuerzos. De aquí la energía con que rechaza y combate Vives, desde la invectiva *In pseudo dialecticos* hasta el tratado *De veritate fidei christianae*, toda investigación demasiado sutil o abstracta por impertinente y ociosa; de aquí el considerar la psicología como la primera y para el hombre la más interesante de las ciencias filosóficas, por aquello de ser el *Nosce te ipsum* premisa indeclinable de la conducta; de aquí la reforma de las ciencias físicas y exactas que solicita Vives en el libro V *De corrup-*

tis artibus y en el IV *De tradendis disciplinis*, recomendando la propia indagación, exenta de prejuicios y de autoritario yugo, la callada contemplación de la naturaleza, la minuciosa observación de los fenómenos, y censurando irónicamente la presunción de los *ingenia metaphysica*, los cuales, en lugar de inclinarse hacia la tierra y ocuparse en lo que al alcance de nuestra razón se halla—*humi repere, et circa ea occupari quae tenere facile ac tueri possent*—, dieron en investigar las cosas más abstrusas y en penetrar los más recónditos misterios—*res abstrussimas aggressi sunt inquirere, et intima penetrare*—. El *Mens sana in corpore sano*, no solamente es para Vives condición indispensable de la vida, sino también primer peldaño de la *sabiduría*.

b) El desvío que manifiesta nuestro filósofo respecto de aquellas cuestiones más o menos abstractas estudiadas de ordinario por los metafísicos y consideradas por ellos como las más capitales de sus respectivos sistemas. Examina en los libros *De veritate fidei* los fundamentales principios de la Religión, y no se cuida de dar prueba alguna positiva de la existencia de un Ser Supremo; la da por supuesta y estudia sus atributos. Expone la metafísica en los libros *De prima philosophia*, y le preocupa más la natural composición de los seres que las intrincadas y exquisitas discusiones escolásticas acerca de la esencia y la existencia, la potencia y el acto, el principio de individuación y la incomunicabilidad de la subsistencia. Trata de antropología en los tres libros *De anima et vita*, y al ocuparse en el libre albedrío y en la inmortalidad del alma humana, apenas si da otras pruebas que razonamientos de orden moral. No parece sino que Vives, estimando como Kant que no nos es dado conocer la cosa en sí, sino únicamente el fenómeno, es decir, la cosa en la forma que se nos da en la representación,

entiende también como el filósofo Könisberga que la idea de Dios y la inmortalidad del alma son postulados que la *ratio practica* legitima.

B) *La filosofía aristotélica.*

Constituye la substancia de la Lógica, de la Metafísica, y aun de parte de la Psicología vivista.

Vives, que tenía en mucho la doctrina de Aristóteles, aunque la desaprobase en determinadas cuestiones, tomóla por punto de partida de sus investigaciones filosóficas. Influía en ello además otra circunstancia: Vives se amamantó, por decirlo así, a los pechos de la doctrina peripatético-escolástica, pudiendo aplicársele, con relación a la última, aquellas palabras de Alonso de Palencia en su prólogo a la *Batalla campal de los perros y lobos:* —«a mi creer la mesma filosofia te dio leche; ella te enseño creçiendo tu edad, i fizo que fueses varon muy famoso, i ha usado de tus sentidos como de buen pergamino en que escrivio letras firmes de verdadero conosçimiento.» A su estudio se dedicó empeñadamente mientras cursaba en sus aulas de la Universidad Parisiense bajo la dirección de Gaspar Lax y de Juan Dullard, y si bien es cierto que después renegó de tales enseñanzas, no lo es menos que semejante abjuración lo fué de la sofistería escolástica, no del aristotelismo. Sin admitir todas las opiniones del Estagirita ni acatar ciegamente su autoridad, procuró Vives restaurarle en su primitiva pureza, comprendiendo acertadamente la vitalidad que aquella doctrina encerraba.

En su lugar oportuno hemos procurado aquilatar esta influencia. Así hemos visto que los tratados lógicos *De instrumento probabilitatis*, *De censura veri*, *De explanatione cuiusque essentiae* y *De disputatione*, no son en rigor otra cosa que una simplificación del *Organon* peripatético. Hemos demostrado también cómo el fondo del tratado *De prima philosophia* es

asimismo aristotélico, aunque la ordenación tenga mucho de original. Por último, en la parte psicológica, que es donde mayores novedades ofrece la doctrina de Vives, no faltan pruebas del expresado influjo. Sin ir más lejos, el concepto del alma dado por Vives en el tratado *De anima et vita*, se diferencia muy poco del enunciado por Aristóteles, y en las disertaciones acerca del sueño y la vigilia, de los ensueños, de la longevidad y brevedad de la vida, de la memoria y la reminiscencia, etc., aprovechóse bastante nuestro humanista de los *Parva naturalia* del Estagirita.

Esto no obstante, siempre constituirán los tres libros *De anima et vita* un monumento de gloria para Vives, por el delicado análisis de las facultades anímicas, el profundo estudio de las operaciones intelectuales, la exacta y detenida consideración de los afectos, contenidos en aquella obra. Francisco Vallés suele dar ciertamente mayor rigor que Vives a sus demostraciones; Gómez Pereira es aún más escrupuloso analizador que el filósofo valentino; pero ni el autor del tratado *De sacra philosophia*, ni el de la *Antoniana Margarita*, exponen un cuerpo de doctrina tan acabado y fundamental en todas sus partes como el de nuestro humanista.

C) *El criticismo renaciente.*

Nadie puede substraerse por completo a las influencias que le rodean. El medio ambiente, que tan poderosa acción ejerce sobre nuestro organismo, no influye con menor eficacia en nuestro modo de pensar. En este supuesto, no podía menos de reflejarse en Vives algo del carácter que al movimiento renaciente distinguía.

Empleando la tecnología hegeliana, pudiéramos decir que el llamado *renacimiento*, verificado en la segunda mitad del siglo XV y primera del XVI, representa uno de los períodos *críticos* de la historia hu-

mana. Resurrección de las formas y de las ideas antiguas—pagauas y cristianas—, trajo a la vida el Renacimiento un espíritu crítico que le distingue. Tuvo tal tendencia múltiples y variadas manifestacioues, que, comenzando por la literatura, extendiéronse prontamente a muy distintas esferas de la vida.

Restablecióse el comercio con la antigüedad—nunca por completo interrumpido durante la Edad Media— y los clásicos de Grecia y Roma, la Patrística griega y latina, fueron conocidos y apreciados en sus obras originales.

Estimulado el entendimiento con tan anchuroso campo de investigación, dióse a comparar ideas con ideas, doctrinas con dcotrinas, y aute el espectáculo de la Escolástica decadente y los muchos vicios de la enseñanza tradicional, surgió una corriente de abierta oposición contra el sistema dominaute. De ahí la lucha, la contradicción entre las viejas y las nuevas ideas, los antiguos y los nuevos métodos, y el consiguiente desasosiego y natural efervescencia de los espíritus. Pero la crítica, aunque deba responder a un ideal, es esencialmente negativa; de aquí que se haya dicho, no sin fundamento, que hay filósofos renacientes, mas no una verdadera *filosofía* del Renacimiento.

Tal fué, en suma, el medio en que se desarrolló Vives, y en él hemos de buscar también la explicación de ese su criticismo filosófico que personifica cual ninguno la dirección de la nueva Era. Rodolfo Agrícola, Loreuzo Valla, Erasmo de Rotterdam, he ahí los inmediatos precedesores de Luis Vives, como éste lo es de Bacon, de Reid y de Spencer.

En aquel sincretismo estriba el principal mérito de Vives. Por eso se le ha clasificado con justicia entre los filósofos eclécticos, en el sentido racional del vocablo. Vives, a quien debe considerarse como uno de aquellos ciudadanos libres de la república de las letras

de que habla el P. Feijóo, supo, en efecto, dentro de su independencia filosófica, poner en práctica el principio de reconocer y aceptar la verdad doquiera que se hallare. Como humanista, tiene el insigne valenciano mayor parentesco con la falange septentrional—acaudillada por Erasmo y Ulrico de Hutten—que con la italiana—representada por los Policianos, Bembos, Fracastorios y Vidas—. Como filósofo, harmoniza las nuevas ideas con la tradición aristotélico-cristiana. Como pedagogo, señala con clarísimo juicio los defectos de la enseñanza, escudriña las causas de la corrupción de las artes, y marca nuevos, luminosos derroteros a las disciplinas.

Al llegar aquí, posible es que alguno pregunte: ¿qué queda para el *sistema?* ¿Dónde está la originalidad del *vivismo* como *escuela* filosófica?

Conviene ante todo precisar los términos de la cuestión, y en especial el concepto de *escuela*. «La palabra *escuela*—dice con gran acierto un ilustre crítico de nuestra patria—, en filosofía, en política y en algunas ciencias, *es un centro donde reinan principios fijos, donde se respeta un sistema, donde todo deriva de una disciplina doctrinal previa y rigurosamente establecida.*» En este sentido, no vacilamos en declarar que Vives no es jefe ni fundador de escuela alguna, y que el término *vivismo* es un vocablo vacío de significación concreta.

Porque no basta iniciar una doctrina, sentar un principio aislado, para considerarse jefe ni representante de una escuela. Es preciso que la idea se sistematice, que el principio encarne en un organismo doctrinal determinado, que haya, en suma, una disciplina científica, para que semejante denominación pueda justamente aplicarse.

¿Qué representa el sistema filosófico? Un conjunto

orgánico de principios encaminado al descubrimiento de la verdad—objeto de la Filosofía—; un camino, un procedimiento, producto de la personal investigación de determinado pensador, para llegar al indicado fin. Y así como no es buen guía para un viaje el que sólo haya visto el camino en lontananza, sospechando su término, pero sin haberlo recorrido, ni conocer los escollos que han de evitarse ni las dificultades que para su tránsito es preciso vencer, sino aquel otro que por completo lo examinó y de sus accidentes se hizo cargo, así no todo el que invoca un principio filosófico, por luminoso y profundo que sea, merece ser considerado como creador del sistema constituído por el desenvolvimiento de tal principio, sino quien llevó a cabo este desenvolvimiento. De admitirse lo contrario, desaparecerían las escuelas y los sistemas filosóficos como tales escuelas y sistemas, porque la originalidad es siempre relativa.

De aquí que no exista absolutamente ningún sistema que no tenga precedentes en doctrinas anteriores; pero estos precedentes no bastan para constituirle, porque el concepto de sistema implica notas que ellos no reúnen. Así la duda metódica de Descartes, aunque tiene sus antecedentes en las doctrinas del insigne médico tudense Francisco Sánchez y en las de nuestro Bachiller Alonso de la Torre, como las de éstos arrancan de Carneades y Sexto Empírico, los cuales recuerdan a su vez los principios de ciertas escuelas filosófico-teológicas del Oriente, no deja de constituir, por sus aplicaciones psicológicas y metafísicas, un sistema enteramente distinto de los expresados. Así el experimentalismo de Bacon, aunque formulado por Luis Vives, por Aristóteles y por la escuela de Kapila, no representa por eso una dirección menos trascendental en la historia de la filosofía. Así el nihilismo de Schopenhauer, no por tener precedentes en la

doctrina del Budha y en el escepticismo kantiano, constituye un sistema menos profundo y origiual que los últimos. Así el egoísmo de Max Stirner, no por explicarse en virtud de las doctrinas de Proudhon y de Hegel, deja de ser una peregrina teoría.

Ahora bien, ¿dónde está el *sistema* de Vives?

Por lo que llevamos dicho en el discurso del presente trabajo, se habrá podido juzgar de la parte de originalidad que sepresentan las doctrinas del humanista valentino. Si hay una filosofía renaciente, mejor dicho, si hay un carácter general que distinga a los filósofos del Renacimiento, ese carácter y esa filosofía son el criticismo. El Renacimiento es un período crítico. Sus filósofos representan, con variedad de matices, esa tendencia. Vives sintetiza mejor que ninguno semejante dirección. Es pensador profundo, de sano y clarísimo juicio, de vigoroso enteudimiento. Sabe apreciar atinadamente los errores y desviaciones de las escuelas; marca el camino que han de seguir las ciencias para recuperar su antiguo esplendor, pero no es creador de sistemas ni fundador de escuelas. Se ha dicho—y nunca lo será bastante—que Vives es en filosofía un pensador ecléctico. No ataca a Platón en nombre de Aristóteles, como Jorge de Trebisonda y Teodoro Gaza; ni se declara adversario de Aristóteles invocando las doctrinas de Platón, como Gemisto Plethon; no es exclusivista, ni creyente de comunión filosófica determinada, sino discípulo de la verdad—*veritatis sectatores*, decía, *ubicumque eam esse putabitis, ab illa state*. De aquí el carácter sincrético de su enseñanza. Su metafísica es, en el fondo, enteramente aristotélica; más aún, su lógica; algún tanto su psicología; su estética, en lo fundamental, platónica; su teología, con cierta simplificación, escolástica; hasta de su pedagogía, que es donde mayor originalidad revela, ha dicho Lange «que no ha formado escue-

la alguna ni hallado partidarios fervientes», añadiendo «que la importancia de Vives para la historia de la pedagogía consiste en que en él se suma y representa la reacción de la nueva era en sus albores contra los inconvenientes de la Edad Media en sus últimos tiempos, y en él se reúnen y hallan como fundidos en un todo los núcleos de las más capitales reformas, desde Sturm hasta Rousseau». Por otro lado, el criticismo como tal, es decir, como doctrina priucipal, aunque no exclusivamente negativa, no constituye ni puede constituir sistema filosófico, pues éste se alimenta de afirmaciones y de principios. «Cuando se quiere dudar—dice Mefistófeles eu el *Fausto*—no se enseña; cuando se quiere enseñar, debe concederse algo.»

¿Qué queda, pues, para el *sistema* de Vives? Lo que queda para el de Bacon y para los de otros ilustres filósofos: el carácter realista, la tendencia positiva de sus especulaciones, el enaltecimiento del método de observación. Por eso las ciencias experimentales, y entre ellas la psicología, deben a Vives muchos de sus más importantes progresos.

Lejos de constituir un demérito de la filosofía de Vives el carecer de aquel aspecto *sistemático,* de aquella *disciplina doctrinal rigurosamente establecida*, necesarios para la existencia de una *escuela*, es, a nuestro entender, uno de los principales motivos por los cuales la filosofía moderna debe estar reconocida y prestar acatamiento a la memoria del polígrafo valentino. Las escuelas pasan, los sistemas desaparecen, como producto circunstancial que son del espíritu humano. Lo que no pasa ni desaparece es la Verdad, que no puede llegar a ser patrimonio de secta alguna. «Los sistemas—dice Claudio Bernard—tienden a esclavizar la inteligencia, y la única utilidad que a nuestro juicio reportan es la de suscitar luchas que acaban por destruirlos, excitando y activando así la

vitalidad de la ciencia. En efecto, es preciso procurar romper las trabas de los sistemas filosóficos y científicos, como pudieran romperse las cadenas de una esclavitud intelectual. La verdad, si puede hallarse, es de todos los sistemas, y para descubrirla necesita el experimentador moverse libremente, sin embarazarse con las barreras de un sistema cualquiera. Ni la filosofía ni la ciencia deben ser nunca sistemáticas.»

Léanse las obras de Vives—especialmente su tratado *De anima et vita* y los libros *De disciplinis*—, y en ellas se observará con fruto la marcha de un espíritu sagaz, observador y metódico. No se hallarán sistemas, pero sí numerosas y útiles investigaciones acerca de los fenómenos intelectuales y morales. No se echará de ver una imaginación fogosa y exaltada, sino un juicio seguro, clarísimo y racional, poco dado a idealizaciones ni apriorismos. En esto consiste el principal mérito de Vives, y por ello debe ser considerado como uno de los más poderosos instauradores de la filosofía experimental.

No habiendo *sistema*, ni *escuela*, ni *maestro*, claro es que no puede haber *discípulos* en el exacto sentido de la palabra. Por eso carece de fundamento sólido cuanto se ha dicho acerca de los representantes del *vivismo,* tomando el vocablo en el concepto en que aquí lo rechazamos—no en el que lo hemos apreciado en precedentes capítulos—. No hay ni ha habido vivistas, por la razón sencilla de que no existe un cuerpo sistemático de doctrina, un organismo filosófico definido que merezca el nombre de vivismo. No hay vivistas, decimos, como no hay baconianos, ni pueden señalarse discípulos de Vives a la manera, v. gr., que Rosenkranz, Marheike y Véra lo son de Hegel, y Wolkmann, Ziller y Allihn de Herbart. Hay pensadores que han seguido la tendencia general representada por

Vives, o que han adoptado su opinión acerca de alguna cuestión determinada, pero no otra cosa.

En la *Apología* que el divino Platón pone en boca de Sócrates, le hace decir que habiendo ido a Delfos su amigo Querefón y atrevídose a consultar al oráculo, preguntó si había alguno más sabio que el segundo, contestando la Pythia negativamente.—«Por mucho tiempo estuve dudando—dice Sócrates—sobre lo que querría significar, y después me dirigí a hacer esta investigación: fuí a uno de los que pasan por sabios, por si acaso por este medio podía argüir contra el vaticinio y mostrarle al oráculo diciendo: éste es más sabio, y tú decías que lo era yo. Habiéndole examinado a fondo y conversado con él, formé el juicio de que aquel hombre era reputado sabio por otros muchos, y especialmente en su propia opinion, pero que no lo era. Traté de demostrarle que él se tenía por sabio, no siéndolo en realidad, y desde entonces fuí odiado de éste y de muchos de los que allí estaban presentes; y al retirarme sacaba como consecuencia que era yo más sabio que aquel hombre, porque aunque puede ser muy bien que ninguno de los dos sepamos nada de importancia, éste, al menos, piensa que sabe algo no sabiéndolo, mientras que yo, así como nada sé, tampoco creo saberlo. Desde allí fuí a otro de los que eran reputados por sabios y formé exactamente el mismo juicio... Por eso yo aun ahora ando indagando y preguntando, según el dicho del dios, a cualquiera de los ciudadanos o de los extranjeros que diputo por sabio; y cuando me parece que no lo es, vengo en apoyo del oráculo... *Yo no he sido nunca maestro de nadie.*»

INDICE

Págs.

Doctrinas de Juan Luis Vives

Date Due

PRINTED IN U. S. A